زيغمونت باومان

الحداثة والهولوكوست

ترجمان

ترجمة: حجاج أبو جبر - دينا رمضان
تقديم: عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

زيغمونت باومان

الحداثة والهولوكوست

ترجمان

ترجمة: حجاج أبو جبر - دينا رمضان
تقديم: عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الحداثة والهولوكوست

==========================

زيغمونت باومان

==========================

ترجمة

حجاج أبو جبر - دينا رمضان

==========================

تقديم

عزمي بشارة

==========================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

باومان، زيغمونت، 1925 - 2017

الحداثة والهولوكوست/زيغمونت باومان؛ ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان؛ تقديم عزمي بشارة.

(سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978 - 614 - 445 - 302 - 5

1. الحرب العالمية الثانية، 1939 - 1945 - محرقة اليهود. 2. النازية. 3. الصهيونية. 4. اليهود - تاريخ قديم. 5. الحداثة. 6. الإبادة الجماعية - الجوانب الاجتماعية. 7. الإبادة الجماعية - الجوانب النفسية. 8. الإبادة الجماعية - الجوانب السياسية. أ. أبو جبر، حجاج. ب. رمضان، دينا. ج. بشارة، عزمي. د. العنوان. هـ. السلسلة.

940.5318

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/سبتمبر 2019

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

=========================

إلى جانينا، وإلى الآخرين الذين نجوا
وتمكنوا من قول الحقيقة

بينما أكتب هذه السطور، ثمة بشر متحضرون يحلقون عاليًا ويحاولون قتلي. إنهم لا يشعرون بأي عداوة تجاهي كفرد، ولا أشعر بذلك ضدهم. إنهم «يؤدون واجبهم» فحسب، كما يقول المثل. ولا شك لدي في أن معظمهم من الرجال العطوفين والملتزمين القانون ممن لن يحلموا أبداً بارتكاب جريمة قتل في حياتهم. لكن إذا كان في مقدور أحدهم تمزيقي إربًا بقنبلة، فلن يرف له جفن؛ إنه يخدم وطنه الذي يمتلك القدرة على خلاصه من الشر.

جورج أورويل، إنكلترا بلدك (1941)

لا شيء محزن كالصمت.

ليو بايك، رئيس الهيئة المركزية لليهود الألمان (1933 - 1943)

من مصلحتنا أن السؤال التاريخي والاجتماعي الكبير... كيف يمكن أن يحدث هذا؟... يجب أن يحتفظ بثقله، بكل عريه الصارخ، وبكل رعبه.

غيرشوم شوليم، معترضًا على إعدام إيخمان

المحتويات

الفصل الثالث

الحداثة والعنصرية والإبادة (ب)

الفصل الرابع

الهولوكوست بين الأيقنة والأنسنة

الفصل الخامس

تعاون الجماعات اليهودية مع النازيين

مقدمة الترجمة العربية
الحداثة وآليات تحييد الأخلاق ...... عزمي بشارة

ينطلق عالِم الاجتماع زيغمونت باومان في أشهر كتبه، كتاب **الحداثة والهولوكوست** (1989)، من اكتشافه «وهمًا» وقع ضحيته، وهو أن كارثة إبادة يهود أوروبا (الهولوكوست) هي استثناء أو انقطاع في سيرورة الحداثة، وربما التاريخ بشكل عام، أو هي نوبة جنون أو شذوذ أصابت فئات من المجتمع الحديث. والكتاب بمجمله محاولة لتأسيس مقاربة سوسيولوجية للهولوكوست بوصفها جزءًا من الحداثة، أو وجهًا من وجوهها، وليست حالة من الشذوذ أو الجنون ناجمة عن انحراف عن الحداثة وطبيعتها. وتنبع حاجة أن يجعلها علم الاجتماع موضوعًا له من أن عوامل نشوئها وعناصر تولّدها الأساسية قائمة في المجتمع الحديث. وفي أي حال، لو كانت مجرد استثناء أو شذوذ عن طبيعة الحداثة أو مرض عابر ألمّ بها، لما كان ثمة حاجة إلى استيعابها في نظرية سوسيولوجية؛ فالنظرية تفترض بنية ما قائمة متكررة تحتاج إلى أنموذج نظري لفهمها وتفسيرها.

تتكرر هذه الفكرة على امتداد الكتاب في صيغ مختلفة من دون أن يتوصل الكاتب، بحسب رأي كاتب هذه المقدمة، إلى نظرية سوسيولوجية تتجاوز ما يمكن اعتباره تفسيرًا لشروط الإبادة الجماعية في العصر الحديث التي تميّزها من الإبادات السابقة التي عرفها التاريخ في الحروب، حين اجتمعت عمليات القتل والتهجير مع انتشار الأوبئة والمجاعات. وبالتالي، فإن كتابه هذا هو في الحقيقة نقد للمقاربات القائمة للهولوكوست، ودعوة إلى وضع نظرية جديدة، وهو يطرح بعض الأفكار المهمة بخصوص هذه النظرية، من دون أن يصوغها.

في ما عدا الوهم والشذوذ والاستثناء المذكورة أعلاه، ثمة مظاهر أخرى لاستثنائية الهولوكوست، مثل:

- مقاربة التخصص بالهولوكوست كأنه علم قائم بذاته؛

- التعامل معها بوصفها ظاهرة تخص اليهود وحدهم، والتوظيف الإسرائيلي لها ضمن جهد صهيوني لاعتبار الهولوكوست جزءًا من التاريخ اليهودي. وتبدأ المقاربة الصهيونية من مسلّمة غير صحيحة مفادها أن العداء للسامية قائم منذ فجر التاريخ، وسوف يستمر إلى الأبد، وعمليات الإبادة - مثل الهولوكوست - ليست سوى نتيجته الطبيعية. إن احتكار الصهيونية وإسرائيل دراسة الهولوكوست هو نوع من الأداتية لاستخدامها، لا لتأدية دور الضحية الدائمة والحصرية فحسب، إنما أيضًا لابتزاز كل من يجرؤ على نقد إسرائيل حين تكون الفاعل لا الضحية، وإحراجه وترهيبه؛

- قصر التعامل مع الهولوكوست على الطقوس والاحتفالات التذكارية والمحاضرات الأخلاقية والعظات الدينية؛

- حصر الظاهرة في ألمانيا بوصفها مترتبة عن تاريخ ذلك البلد، ونوع التيارات القومية الذي نشأ فيه. وثمّة متخصصون يعددون عناصر الخصوصية الألمانية المسؤولة عن الإقدام على طرح فكرة إبادة شعب وتنفيذها مثل: الرومانسية الألمانية، والأفكار التي تُمجّد العلاقة بين الشعب والدم والأرض، وكيفية نشوء الدولة الأمة فيها، وصولًا إلى فكرة العِرق (التي لم تنشأ في ألمانيا)، وردّات الفعل الألمانية على فكر التنوير، وحتى ردة فعل ألمانيا داخل أوروبا على حرمانها من المستعمرات وغير ذلك، ونمط البروتستانتية اللوثرية وعدائها للسامية (فقائمة السمات الألمانية المتميزة طويلة لا تنتهي). ويمكن تفنيد جزء كبير من ادعاءات الخصوصية الألمانية هذه، ولكن ليس هذا موضوعنا.

يميل باومان إلى الاعتقاد أن الرهبة القائمة في وجدان الباحثين من تناول الموضوع بأدوات العلوم الاجتماعية ناجمة تحديدًا عن اقتناع داخلي أن

البحث في الموضوع ربما يوصل إلى نتيجة أن الهولوكوست هي أكثر من مجرد شذوذ أو مرض؛ فالباحث يخشى في مكامن نفسه ألا يكتشف أن ظاهرة الإبادة الجماعية هذه ليست نقيضًا للحضارة الغربية الحديثة، بل وجْه لا يُعجبه من وجوهها. وربما يخشى الباحثون أن يكتشفوا أن وجه الحداثة البهيّ الذي يعجبهم ربما لا يوجد من دون هذا الوجه الآخر المظلم.

لا يُقدّم المؤلف في هذا الكتاب، بحسب ما يُقرّ بنفسهِ، معلومات تاريخية جديدة، فهو ليس مؤرخًا، إنما يعتمد على بحوث المؤرخين الذين تناولوا الظاهرة بالتفصيل، وحققوا الوثائق وجمعوا الشهادات الشفاهية وغير ذلك. والحقيقة أن نظرته في الكتاب بمجمله إلى عمل المؤرخين إيجابية؛ فهُم مصدره الحقيقي، وربما الوحيد، إذ لم يُمض وقتًا في الأرشيفات، ولم يحقق وثائق، ولم يقابل ضحايا. ولكن لا يجوز أن ننسى عائلته وعلاقتها المباشرة بالهولوكوست، وزوجته التي أوحى له كتابها عن الموضوع بوضع هذا الكتاب، وربما معارف شخصيين آخرين. وبالمجمل، لا يمكن فصل المؤلف عن موضوع الكتاب في هذه الحالة، لكنه يبقى من الناحية الأكاديمية المحض عالِم اجتماع مصدره الرئيس عمل المؤرخين. وهذا يسجل لمصلحته؛ إذ يندر وجود علماء اجتماع يُعنون بأعمال المؤرخين كما يجب، للإحاطة بتاريخ الظواهر والبنى الاجتماعية التي تشغلهم؛ وفي رأي كاتب هذه المقدمة للترجمة العربية للكتاب، أن ولع علماء الاجتماع بتطبيق السرديات في تفسير البنى الاجتماعية القائمة، أو انزلاقهم إلى استنتاج سرديات متسرعة، يعود في جزء كبير منه إلى عدم الاطلاع بصورة كافية على التاريخ. وبقدر تقديره لعمل المؤرخين، يأتي نقده لعمل علماء الاجتماع، «وليس الهدف من البحوث التي تتألف منها الدراسة الحالية إضافة معرفة متخصصة أو إثراء بعض الاهتمامات الهامشية للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، بل هو الانتقال بنتائج المتخصصين إلى الاستخدام العام للعلوم الاجتماعية، وتفسير هذه النتائج بطريقة تُبرز أهميتها للموضوعات الرئيسة للبحث السوسيولوجي».

تنطلق المقاربة الحداثوية للهولوكوست من اعتبارها انحرافًا أو شذوذًا عن جوهر التحديث نفسه، بما هو عملية عقلنة وتمدن. ومن عناصر التمدن الرئيسة، تراجع العنف في العلاقة بين البشر عبر سيرورة ضبط همجية التجمعات البشرية ووحشيتها المتولدة عن غرائز الطبيعية البشرية. والتمدن، من هذا المنظور، هو صيرورة فرض القيود على الغرائز وأدواتها ومؤسساتها، وتراجع العنف في حياة الناس اليومية وفق نوربرت إلياس، ومن دون قمع الغرائز لا تقوم للأخلاق قائمة. فإذا كانت جريمة الهولوكوست عودة صادمة للهمجية وانفجارًا للوحشية المكبوتة مثلما تندلع حمم بركانية من تحت القشرة المدنية، فهذا يعني أنها تعبير عن فشل التحديث في مهمته هذه. والحقيقة أن باومان لا يميز على نحو كاف التمدن بالمعنى أعلاه، والذي لا يقتصر على الحداثة بل من دونه لا يقوم مجتمع منظم، من شكل التمدن العيني في الحداثة والذي يتجلى في عملية تنظيم مجتمع من الأفراد (لا الجماعات) ونشوء مؤسسات الدولة (بقدرتها غير المسبوقة على مراقبة المجتمع وضبطه) وعقلنتها عبر نشوء البيروقراطية، والثورة العلمية، والثورة في الإنتاجية وقوى الإنتاج.

السؤال الكبير هو: هل ظاهرة المحرقة والإبادة الجماعية هي نتاج فشل الضبط أم نتاج الضبط ذاته، ومترتبة عن آلياته لا عن إخفاقها؟ وأعتقد أن هذا هو السؤال الكبير في الكتاب الذي يمكن ربطه، عمومًا، بأفكار جيل زيغمونت باومان من الباحثين الاجتماعيين الذين يمكن اعتبارهم مابعد حداثيين من جهة، وقبل ذلك بأفكار مدرسة فرانكفورت ونظريات التحليل النفسي لسيغموند فرويد من جهة أخرى. والحقيقة أن كثيرًا من هذه الأفكار ورد في **جدلية التنوير** لهوركهايمر وأدورنو، والكاتب ينوه بجهدهما مرات عدة، وذلك خلافًا لمنظّرين مابعد حداثيين آخرين لا يعترفون بهذا التأثير. لقد بدأت الطريق التي قادت إلى جرائم النازية، وفق هوركهايمر وأدورنو، بالفصل بين العلم والنظرية لمصلحة الاستخدام التقني للعلم من جهة، والفصل بين العلم والأخلاق من جهة أخرى، ما يجعل الأخلاق تبدو مسألة

عاطفية وعظية غير عقلانية ولا تليق بالعالِم[1]، وهذا ما يكرره باومان على امتداد الكتاب، وهو من تناقضات التنوير التي تتبئ بمجيء الكوارث.

لا بد هنا من الإشارة إلى أن النزعة التنويرية المبكرة المتفائلة، التي انطلقت في حملتها ضد الجهل لمصلحة المعرفة العقلانية من أن ما هو صحيح لا بد من أن يكون أيضًا خيرًا للإنسان والمجتمع، سبقت الفصل بين العلم والأخلاق، فبدا الفصل في حينه تقدُّما لناحية البحث العلمي، ولكنه امتد إلى ثقافة العلماء وأخلاقياتهم التي أصبحت تبدو لقسم كبير منهم غير علمية، مع أن هذا ليس مذمة أو نقيصة، بل هو تحديدًا من أهم مميزات القرار الأخلاقي الحر غير المحكوم بحتميات، خلافًا للعلم. ولكن من تبنى ثقافة الفصل بين العلم والأخلاق، وليس الفصل في منهج البحث العلمي فحسب، أصبح يرى أحكام القيمة نقيصة تقلل من موضوعيته العلمية المزعومة.

للأسف لا يؤكد باومان، كما لم يؤكد قبله هوركهايمر وأدورنو، أن المشكلة إذًا ليست في الفصل بين العلم والأخلاق؛ فمن دون هذا الفصل لا يمكن الحفاظ على منهج علمي، وفي رأيي يصعب أيضًا الحفاظ على ما يميز الأخلاق، ولكن المشكلة في ثقافة الاستخفاف بالأخلاق التي ينتجها هذا الفصل، واعتبار التحرر من المعايير الأخلاقية رصانة وموضوعية، حتى حيث يجب اعتماد المعايير الأخلاقية وحدها من دون أي حسابات أخرى.

إن الاقتناع التنويري أن استخدام العقل والتوصل إلى الخيارات العقلانية الصحيحة يقودان إلى الخير أو الفضيلة والخيارات الأخلاقية الصحيحة، مستمَد من فكر التنوير عمومًا. وقد كتب كثير من منظّري مابعد الحداثة أن من غير الممكن اشتقاق الخير أو الحسن أو العادل من وصف الصحيح أو الحقيقي[2]. وفي رأيي أن إيمانويل كانط سبقهم إلى ذلك في تمييزه العقل المحض من العقل العملي. كما أن أغلبية النظريات الاجتماعية مستمدة من مرحلة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، ومن العصر الوسيط إلى

الحداثة، ومصطلحات مثل الفرد والمجتمع بوصفها كيانات اجتماعية، فضلًا عن مصطلحات متعلقة بالربط بين العقل والحرية هي نتاج تلك المرحلة، وثمة محاولات لإسقاطها على الحاضر.

إذا عدنا إلى مقاربة التحليل النفسي عند فرويد، والتي تفيد بأن التمدن ممكن من طريق قمع الغرائز وكبتها فحسب، فإن هذه الآليات نفسها تفضي إلى القواعد والأعراف الاجتماعية والأخلاق، وكذلك إلى الظواهر النفسية المَرضيّة المُرافقة للحداثة. ومن ثم، فإن اعتبار عمل آليات الضبط نفسه هو المسؤول، وليس فشلها، لا يعفي من اعتبار الهولوكوست نوعًا من الشذوذ(3). وأعتقد أن باومان لا يعي هذا الإشكال، أو لا يكترث له؛ فما يطلقه فرويد من تسميات مثل العصاب وغيره، يعدّه باومان الوجه الآخر لآليات الضبط والرقابة في الحداثة، ومنها قمع الغرائز وأداتية العقل. وثمة أنواع منتشرة من العصاب، منها ممأسسة من الهستيريا الجماعية، وهي ربما شذوذ عن الطبيعي المتصور، ولكنها ليست استثناءً عدديًا؛ فتفسير الشذوذ عند فرويد مرتبط بـ «نجاح» آليات التمدن في قمع الغرائز والميول الطبيعية، سواء أكانت للعدوانية والعنف أم لتحقيق المتعة أم لكليهما. والتنازل عن «حرية» الإنسان في مقابل الأمن وتلبية الحاجات هو ما يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة؛ فالتمدن عنده يقوم على صراع بين المجتمع والفرد، وعلى حماية الفرد مما يمكن تسميته بلغة مفكرين آخرين عدوانية الحالة الطبيعية، لكنه في النهاية يقمع الفرد بهدف تحقيق سعادة المجموع، فيصبح التمدن مصدر التعاسة أيضًا.

لكن باومان يحذّر، من ناحية أخرى، من نزعة متطرفة معاكسة للنزعة التي ترى في الهولوكوست شذوذًا عن الحداثة. تنطلق هذه النزعة من إفلاس الرؤية السوسيولوجية التي تعدّ الهولوكوست تعطلًا للحداثة وفشلًا للجهد الحضاري في قمع الغرائز والانفعالات، وغيرها من الإخفاقات، نحو مخرج متطرّف وسهل هو فهم ظاهرة الهولوكوست بوصفها أنموذجًا

مهيمنًا في الحضارة الغربية ونتاجها الطبيعي والعادي، بمعنى أن الإبادة هي جوهر الحضارة الغربية. هكذا يقع هؤلاء في خطأ آخر، وهو «عادية الهولوكوست» ومحو أي خصوصية عن ظاهرة الإبادة الجماعية، ما يقود إلى خطأ أكثر فداحة، وهو التقليل من خطورة الإبادة الجماعية بوصفها غير متميزة من غيرها من «سلبيات» الحضارة الغربية. إن تفسير الظاهرة يهدف إلى فهم خصوصيتها، والفشل في تمييز الإبادة من أشكال العنف والقمع والمعاناة الأخرى في المجتمع الحديث هو في الحقيقة هروب من تفسير الظاهرة عبر طمس خصوصيتها والتقليل من خطورتها في الوقت ذاته.

سردية التمدن وأسطورته

إن رواية قصة الحداثة وفهم المجتمعات الحديثة والمجتمعات الأخرى من خلال ذلك يمكن عدَّهما سردية كبرى ساهمت في نسجها مقاربات نظرية مختلفة، أهمها:

- التعامل مع تاريخ الفكر كأنه صراع متواصل بين العقل والخرافة؛

- رؤية ماكس فيبر لمسار التاريخ الحديث كمسار عقلنة؛

- وعد طب التحليل النفسي بالكشف عن الغرائز التي تسكن داخل الإنسان، أي الحيوان الذي يسكن داخله، وأن عملية الحداثة هي عملية ترويض له؛

- أمثولة سيطرة الإنسان على الطبيعة وتحرره من قيودها بتحرر الإنسان من الاستغلال في المجتمع عند كارل ماركس وغيره؛

- تناول عالِم الاجتماع الألماني إلِيّاس للتاريخ الحديث على أنه عملية تهذيب حضارية تتمثّل أساسًا في استئصال العنف من حياة الناس اليومية.

تروي الإبادة الجماعية، وكذلك أي محاولة نظرية لفهمها، قصة أخرى عن الحداثة؛ فالأدوات التي جعلت الهولوكوست ممكنة هي الإجراءات البيروقراطية الروتينية والعمليات الحسابية، وتدبير الميزانية وجميع الأدوات العقلانية في إدارة المجتمع الحديث. ومن دونها لم تكن الهولوكوست ممكنة حتى لو توافرت الأيديولوجيا الداعية إلى الإبادة والنيّة لوضعها حيز التنفيذ. وهذه عند باومان لم تكن مجرد أدوات صماء، بل تعني أيضًا واقع الفصل بين الفاعل وأخلاقه في زمن الفعل. إن آليات البيروقراطية المتعلقة بالدقة والسرعة والوضوح والهرمية الصارمة وتخفيض التكاليف هي نفسها التي أدت إلى الإبادة الجماعية. وهو يقتبس هذه المميزات للبيروقراطية الحديثة من فيبر عبر منظِّرين مثل تشارلز رايت ميلز.

كانت الإبادة الجماعية لتصفية اليهود، بوصفها خيارًا واعيًا من خيارات عدة ممكنة، «نتاجًا للإجراءات البيروقراطية الروتينية، ومجرد عملية حسابية للوسائل والغايات، وتدبير الميزانية، والالتزام الكامل بالقواعد». ولم يُتَّخذ القرار نفسه منذ البداية، بل كان نتاج تجربة متراكمة ومحاولات متواصلة لإيجاد حلول عقلانية للمشكلات التي أثارها فصل اليهود عن المجتمع، أي بلغة هتلر تخليص المجتمع من المرض اليهودي بالفصل والحجْر، ثم التجميع والتهجير، وأخيرًا ظهور مشكلات الأحياء المغلقة (الغيتوات) والمعسكرات التي زُجَّ فيها اليهود، مثل الجوع والمرض والأوبئة وغيرها. وفي النهاية كان المخرج البيروقراطي الوحيد، بعد نزع إنسانية اليهود في هذه المجمعات التي تشبه الزرائب، هو نقلهم إلى معسكرات العمل، وإبادة من لا يمكنه العمل قبل الشروع في إبادة الجميع. وكانت كل مرحلة حلًا بيروقراطيًا لمشكلات نشأت في المرحلة التي سبقتها و«حتّمت» التخلص منها.

لم تُثبت محاكمة مجرمي النازية، على نحو خاص محاكمة أدولف إيخمان التي غطتها فكريًا (إذا صح التعبير) المفكّرة الألمانية اليهودية حنة أرندت،

أن مجرمي النازية هم زمرة من المجرمين الساديين أو المعتوهين والمعدومي الضمير والأخلاق بشكلٍ مُطلق، بل بيّنت التحقيقات مع المتهمين ومحاكماتهم منذ نورمبيرغ أنهم، غالبًا، «ناس عاديون» في حياتهم العائلية وعلاقاتهم الاجتماعية؛ سلوكهم طبيعي في تحكيم الحس الأخلاقي في بيئتهم المباشرة وفي العلاقة مع الأقربين. ولو قُدّر للباحث في موضوع النازية أو الإبادة الجماعية أن يلتقيهم في مناسبة اجتماعية أو في الشارع أو المقهى، فمن المرجح أنه لن يحزر أن هؤلاء في الحقيقة مجرمون يرتكبون جرائم إبادة خلال ساعات العمل في ما يعدّونها أماكن عملهم. وربما كان في إمكان أغلبية ضباط سرب الحماية (Schutzstaffel) التي تُختصر عادةً بالـ «إس إس» (SS)، اجتياز الامتحانات المطلوبة للقبول في أي جيش من الجيوش الحديثة. ومن يدري، ربما لا يُعدّ ما ارتكبوه من فظائع فضيحة أخلاقية كبرى لو انتصر النظام النازي في الحرب، وكان المجرمون هم المدّعين لا المتهَمين.

لئن لم يكن مرتكبو الجريمة شاذين أو منحرفين ساديين، يُطرح السؤال الآتي: كيف يرتكب أشخاص «عاديون/طبيعيون» مثل هذه الجرائم؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحتاج إلى الإجابة عن سؤال أكثر تحديدًا، وهو: كيف يجري عمليًا تحييد الأخلاق أو قمعها عند التعامل مع الآخر؟ أو، كما قالت أرندت في كتابها **إيخمان في القدس: تفاهة الشر**، كيف يُقضى على «الرأفة الحيوانية» التي تؤثر في جميع البشر عندما يرون المعاناة الجسدية[(4)]؟ تفترض أرندت إذًا وجود شفقة أو رحمة طبيعية تكاد تكون جسدية ومرتبطة بنفور جسدي من الوحشية يدفع إلى التعاطف مع الضحية، وهذا يعني وجود أساس غريزي لقيم إنسانية ترفض التعذيب أو القتل، وأرندت لا تصوغ ذلك بهذا الشكل، ولكن لا تفسير آخر لمقولتها هذه. وهذا يتجاوز أخلاق الواجب الكانطية ومصدرها العقل العملي إلى افتراض أساس غريزي طبيعي لرفض تعذيب الجسد والتمثيل به، مثلما يوجد، في

رأيي، أساس طبيعي للتطلع إلى الحرية وهو حرية حركة الجسد ومقاومة تقييده، وإن كان لا يتحول إلى حرية مدنية أو اجتماعية من دون دخول عنصر الوعي والإدراك. ثمة أساس طبيعي لرفض القيود هو التألم من تقييد الجسد الإنساني وحجز حركته، وهذا لا يتحول إلى توق إلى الحرية من دون عنصر الوعي الذي يبدأ بإدراك غياب الحرية. وفي رأيي يمكن اعتبار عدم توافر النفور من انتهاك الجسد وتعذيبه شذوذًا مرَضيًا، ولكننا لا نناقش هنا هذا الشذوذ، بل نفترض وجود النفور من التعذيب الجسدي والقتل في الفاعلين، ونسأل كيف حُيِّد أو أُسكت.

لم تثبت الغوغائية الناجمة عن التحريض والتعبئة هذا التحييد للحس الأخلاقي؛ فاعتداءات ما سمّي «كتيبة العاصفة» (Sturmabteilung)، أثارت نفور المجتمع من عنفها الجسدي الفوضوي، ولا سيما بعد إغارات أوباشها على محال اليهود التجارية في ما عُرف بـ «ليلة الكريستال». لقد أثارت هذه الانتهاكات نفور المجتمع الألماني المحلي وجيران الضحايا، وحتى تضامنهم مع الضحايا. فلم تثبت غوغائية الشوارع والأزقة نفسها وسيلة ناجعة في تطبيق نظريات النازية بشأن فصل اليهود عن المجتمع. أما ما أثبت نفسه، فهو القمع الروتيني المُمأسس بيروقراطيًا ضمن النظام؛ ذلك العنف المنفذ في إجراءات والمنضبط بأوامر وغير الفوضوي. هنا لا يجوز - في رأيي - إهمال أن أعمال الغوغائية و«الزعرنة» المنفلتة بدت مثل أعمال عصابات خاصة بالحزب النازي، ما سهّل على المراقب الألماني العادي غير الحزبي استهجانها، ولكن عندما تولّت الدولة نفسها المهمة، تضاءلت على الفور أهمية الرأي الشخصي والذوق الخاص أمام الدولة صاحبة السيادة.

يقتبس باومان الباحث هربرت كيلمان في قوله إن الوازع الأخلاقي الذي ينهى الفاعلَ عن ارتكاب الفظائع العدوانية يختفي عندما تتحقق ثلاثة عوامل، كلها أو بعضها: «(1) تفويض استخدام العنف من خلال الأوامر الرسمية الصادرة عن الجهات القانونية المعنية؛ (2) تنميط العمل عبر

الممارسات النظامية المنضبطة والتوزيع الدقيق للأدوار؛ (3) تجريد ضحايا العنف من الصفات الإنسانية بواسطة التعريفات والمذاهب الأيديولوجية»[(5)]. والحقيقة أن باومان يفصّل في هذه العوامل الثلاثة على امتداد الكتاب، ويُفرد لها فصولًا مختلفة. لكن الفكرة الأساسية مستقاة من كيلمان، وهي تتمثّل في: **أولًا**، في النظام البيروقراطي الحديث، يعفي القرار الصادر من أعلى الفرد من المسؤولية؛ إذ يمكن هذا الفرد أن يُقنع نفسه قبل أن يقنعه الآخرون أنه يقوم بوظيفته ويطيع الأوامر، فيُنفذ المطلوب منه. ويُعدّ تنفيذ الأوامر في الجهاز البيروقراطي سلوكًا طبيعيًا، إن لم يكن فضيلة مُستحبّة. **ثانيًا**، يساهم تنميط العمل من خلال الممارسات النظامية والتوزيع الدقيق للأدوار في تحييد الأخلاق بتحول العمل بها إلى روتين، وبوجود قواعد تُسيرها إلى درجة اختفاء مسألة الظلم نفسها من الصورة؛ فإدارة البشر تُصبح مثل إدارة الأشياء، كما في حالة تنظيم نقلهم في عربات القطار إلى معسكرات الاعتقال أو الإبادة، مثلما تُنقل البضائع، فيصبح المهم إجراء حسابات كمية، مثل الحمولة والسعة وعدد الأشخاص الذين يمكن أن يُحشروا في عربة، وكيفية التخلص من فضلاتهم، وكمية الهواء الذي يحتاجون إليه للتنفس. أما في المختبرات التي تُطور فيها الغازات المستخدمة للإبادة، فتُحسب التكلفة ونجاعة المواد الكيماوية المستخدمة وسرعتها في القتل. إن غياب وجه الإنسان الضحية والتوزيع الدقيق لأدوار الفاعلين يعنيان اختفاء الفاعل الذي يتحمل المسؤولية عن الجريمة بوصفها فعلًا متكاملًا؛ فكل شخص هو ترس في الآلة الكبيرة، وهو بالكاد يتحمل المسؤولية عن الجزئية التي يقوم بها تنفيذًا للأوامر، والتي تبدو في ذاتها غير ضارة وغير قاتلة. **ثالثًا** وأخيرًا، شيطنة الضحية، وهي، في اعتقادي، شرط رئيس لإدارة العجلة بشكل عام ولتحييد الضمير؛ إنها الشيطنة بمعنى تجريد الضحية من الصفات الإنسانية، وهذه تكون بواسطة عمليات التصنيف والتعريف التي تقسم المجتمع إلى أصنافٍ من البشر. وهي عملية جارية منذ بداية الحداثة، لكن التصنيفات تصبح خطِرة

جدًا حين تقف خلفها أيديولوجيات تصنّف الآخر بوصفه مختلفًا جوهريًا وحاملًا صفاتٍ دونية، أو إذا ما عُدَّ غريبًا إلى درجة تُصعّب التضامن معه. هكذا يتحول ناس عاديون قد يكونون في حياتهم اليومية، في بيئتهم العائلية أو في وسطهم المهني، «عاديين» و«متوسطين» أو حتى أخلاقيين، إلى شركاء في الجريمة.

إذا ألقينا نظرة على العوامل الثلاثة المذكورة أعلاه في تحليل الأخلاق، نجد أن من الممكن أن تتدرج كلها ضمن ما يُعدّ عملية العقلنة أو الترشيد التي تقوم بها مؤسسات الدولة الحديثة، سواءً في علاقتها مع ذاتها أو في إدارتها المجتمع والاقتصاد. وهذا يعني أن سيرورة تحييد الأخلاق هي جزء مما يمكن عدّه عملية التمدن أو التهذيب الحضاري، أو العقلنة. ثمة أشكال لتحييد الأخلاق لا تصل إلى درجة المشاركة في ارتكاب جرائم الإبادة الجماعية، ولكن الحياة اليومية تشهد أنماطًا مختلفة أكثر خفوتًا في تحييد الأخلاق في داخل هذه المؤسسات. وهذا يعني أن تحييد الأخلاق اللازم لجرائم كبرى مثل الإبادة الجماعية لا ينشأ دفعة واحدة، بل ثمة عملية تبلّد تدرّجية للأخلاق ضمن عملية العقلنة التي تقوم بها المؤسسات الحديثة.

لا يتحفظ باومان هنا إطلاقًا، ولا يحتاط تحسبًا لوصول القارئ إلى اقتناع مؤداه أن عصور ماقبل الحداثة كانت فردوسًا أخلاقيًا، وربما يصل القارئ إلى مثل هذا الاقتناع عند قراءة هذه الأفكار، وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. إن ما ينقص كتّاب مابعد الحداثة عمومًا هو التشديد على الجانب التنويري فعلًا للحداثة قبل الحديث الضروري أيضًا عن توليده لنقائضه؛ ففي عصور سابقة، لم ترتبط الأخلاق بحرية الفرد وكونية الإنسان، بل ارتبطت بالجماعة العضوية أو بالدين، وبواجبات الفرد المترتبة على مكانته الاجتماعية المحددة غالبًا منذ الولادة؛ هذه القيم وليس أخلاقيات قبْلية، مثل الرأفة الإنسانية، هي التي أملت على الفرد (إذا صحت تسمية الإنسان في هذه الحالة فردًا) أفعاله في عصور ماقبل الحداثة، وإنّ تحرر

الفرد المعاصر منها، أو افتراض تحرره، هو أيضًا ما يدفع إلى توقّع أن يتصرف بموجب واجب أخلاقي يمليه عليه ضميره، أو بموجب نزعات أخلاقية طبيعية نبيلة. من هنا، الخيبة والصدمة حين لا يحصل ذلك، وحاجة باومان وغيره إلى تفسير حدوث الإبادة الجماعية (الهولوكوست) في الحداثة.

العنصرية والفرادة اليهودية

إن الاعتقاد أن الهولوكوست هي استمرار للعنصرية الشعبوية الألمانية أو غير الألمانية، أو أنها فيضان موسمي لهذه العنصرية، أو نتيجتها الحتمية، غير صحيح إطلاقًا؛ فمنذ وصول النازية إلى السلطة، وخلال عمليات الإبادة نفسها، لم يحدث هيجان شعبي هاجم فيه ألمان جيرانهم اليهود كما كان يحدث أحيانًا في العصور الوسطى. على العكس من ذلك، تميّزت ردة الفعل على الهجوم الذي قام به أفراد من «كتيبة العاصفة» في ما سمي «ليلة الكريستال» أو ليلة الزجاج المحطم، بتعاطف الناس العاديين مع اليهود ونفورهم من تصرفات أفراد الكتيبة المذكورة. ليست الإبادة الجماعية إذًا مجرد استمرار للممارسات العنصرية القروسطية، أو تعبير عن عداء ديني مسيحي لليهودية، أو عن ذلك الخوف من الغريب أو المجهول الذي يميز البسطاء في جميع المجتمعات. لكن، لا شك في أن آليات الحداثة المذكورة أعلاه استخدمت الخوف من الآخر غير المألوف والغريب، واستغلت الآراء المسبقة القائمة في الثقافات المختلفة عن اليهود في عملية شيطنتهم الحديثة، كما ذكرنا في العنصر الثالث من سيرورة تحييد الأخلاق.

لا يجوز التقليل من أهمية كون اليهودي هو الآخر في المجتمعات المسيحية؛ إذ إن صورته المتوارثة في الثقافة الشعبية من العصر الوسيط سهّلت نشوء صورة اليهودي في الحداثة، مع أنها مختلفة عن ملامحه في المجتمعات التي سيطرت عليها الثقافة الدينية. ففي الحداثة، مع نشوء

الصراع الطبقي في الرأسمالية المبكرة وانهيار الإقطاع والطبقات الوسطى القديمة قبل نشوء الجديدة، ورومانسية العودة إلى الماضي الحميم وانبعاث الأيديولوجيات والصراع الأيديولوجي أيضًا، تسنّى قيام بسطاء الناس باتهام اليهودي بأنه يُمثّل المال غير المنتج (المال المصرفي، مثلما عُدَّ اليهودي المقرِض بالربا في العصر الوسيط)، كما اتهمت الطبقات المحافظة اليهود بأنهم أساس الانحلال الثقافي والاجتماعي، ومصدر الأفكار المنحلة ضد العائلة والكنيسة، أي إن كل طرف اتهم اليهودية بالمسؤولية عمّا عدّه الخطر الأكبر الذي يواجهه. وفي الحروب بين الدول، وهي التي أصبحت تأخذ طابعًا قوميًا، كان من السهل إلصاق تهمة الخيانة باليهودي، لأنه معني بالسلم لا بالحرب، أو لأنه يعيش على التخوم بين القوميات. وفي الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية، اتهم جزء من الاشتراكيين الرومانسيين اليهود بأنهم يجسدون التجارة ورأس المال، فيما اتهمتهم الطبقات الحاكمة بأنهم محرك الشيوعية.

ينطلق باومان من معرفته الحميمة بالمجتمع البولندي وأوضاع اليهود، فيحلل اليهود بوصفهم جماعات وسيطة؛ فهُم لم يكونوا ملّاك أراض، ولكنهم شكلوا الدروع الواقية لملّاك الأراضي الحقيقيين، لأنهم كانوا خدمًا لهم ومديري أعمالهم، وعلى احتكاك مباشر بالفلاحين، وبالتالي يوجّه الفلاحون مشاعر الكراهية إليهم. ومن ناحية أخرى، كان ملّاك الأراضي يتعاملون مع مُقرضي الأموال أو مديري الأعمال أو غيرهم من اليهود بوصفهم من عامة الشعب المتّسمين بالبربرية والقذارة والجهل والطمع. هكذا عُزِل اليهود عن عامة الشعب وعن الطبقة الأرستقراطية أو ملّاك الأراضي في الوقت ذاته، لكن الحاجة إلى دورهم بقيت قائمة. لذلك، كان من المهم مراعاة شروط الانفصال لأن الاتصال، أو الدور، يجب أن يبقى في المجتمع، وهذا يتطلب مراعاة دقيقة وصارمة للانفصال أيضًا.

أثار ارتباط الحداثة بحصول اليهود في المجتمعات المتقدمة (بريطانيا، فرنسا، ألمانيا) على حقوق متساوية شبهات الفئات المتضررة من الحداثة،

أي الطبقات الوسطى القديمة التي انهارت والفلاحين والإقطاع، واتهام اليهود بالمسؤولية عن انهيار هذه التراتبية القديمة التي شكلت ضمانة للقيم والأخلاق، ومن ثم انحلالًا اجتماعيًا وخلقيًا في الوقت ذاته. لقد سهل على الطبقات القديمة المنحلة والمنهارة والمؤثرة في ثقافة الفلاحين، وربما في أجزاء كبيرة من المهاجرين إلى المدن، اعتبار اليهود إمّا مستفيدين من مآسيهم وإمّا مسؤولين عنها. وكما أسلفنا، أمكن أيضًا تشخيص ملامح عداء لليهود بسهولة حتى عند الاشتراكيين الرومانسيين المناهضين للتطور الرأسمالي، والمنطلقين في اشتراكيتهم من عدائهم للتطور والتحديث لا للرأسمالية ذاتها فحسب، ومنهم فورييه وبرودون وغيرهما.

أصلحت الدولة الحديثة وضع اليهود بمراسيم صادرة عن أعلى الجهات. وفي ما مضى، كانت السلطات السياسية، ولا سيما من يمكن عدّهم الملوك المتنورين، هم الضمان لحماية اليهود من غضب الكنيسة أو من تأليب العامة عليهم، فظهروا كأنهم امتداد للدولة. واعتمد اليهود عمومًا على «كرم الدولة» واستخدامها خدماتهم الوسيطة المالية واستشاراتهم في هذا المجال أو في الوساطة مع الدول الأخرى في بعض الحالات، لكن الليبرالية وعدت عمليًا بقاعدة حقوقيّة لهم مستقلة عن كرم السياسيين.

يقتبس باومان من أرندت قولها إن ما ميّز اليهود هو كونهم «جماعة غير قومية في عالم قوميات قائمة أو بازغة»[(6)]؛ إذ تصرفت جماعات يهودية بوصفها جماعة أو أمة لكنها «أمة» غير قومية (نوع من شعب قديم) في مجتمعات قومية، أي أمة تتجاوز القوميات في مجتمعات قومية، وهذا من أهم أسباب الموقف السلبي للحركات القومية من اليهود، حتى أولئك الذين اندمجوا في مجتمعاتهم ودولهم القومية الحديثة؛ إذ بدا اليهود أنهم عدو داخلي لا يقطع صلاته بالخارج حتى في زمن الحروب.

ووفق باومان، كان اليهود في عصور ماقبل الحداثة جماعة من الجماعات المتمايزة وغير المتساوية في مجتمعات غير قومية وغير

متجانسة، ولم يمثل تميزهم تفرًّدا (وهذا ليس صحيحًا تمامًا، فهُم كانوا المجموعة غير المسيحية الوحيدة في عالم مسيحي). أمّا مع بداية الحداثة، صارت عزلة اليهود مشكلة، فكان لا بدّ من إخضاعهم، مثل غيرهم، لعمليات التصنيع والترشيد والعقلنة والتخطيط التكنولوجي والإدارة والرقابة. وفي جدلية التميز والتجانس، ما عادت الديانة معيارًا، وكان لا بد من الانتقال إلى دين الحداثة الجديد، بحسب أرندت، ألا وهو الهوية العرقية.

يُميّز باومان بشكلٍ صارم العنصرية من الخوف المعروف من الغريب أو الشعور بالقلق والانزعاج من المجهول؛ فالعنصرية عداوة صراعية تبدو فيها مشاعر الكراهية والضغينة مرتبطة بالانفصال عن الآخر. ولا تختلف العنصرية في حدّة المشاعر أو في نوع الحجج والبراهين التي تبرر فيها ذاتها، بل في استخدام استراتيجيات علوم مختلفة، مثل العمارة والبستنة والطب، في محاولة لإضفاء طابع العقلانية على ذاتها. كما أن العنصرية تتصور واقعًا مثاليًا متخيلًا غير الواقع القائم بحقائقه وتنوعه التي لا تعجب العنصريين. ولم تظهر أهمية العنصرية الفعلية إلا في سياق هذا التصور للمجتمع المثالي، وعقد النية على تنفيذ خطة للوصول إليه. وفي حالة الهولوكوست، كانت الخطة تأسيس مجتمع تسود فيه روح الشعب الألماني. ولا مكان لليهود في مثل هذا المجتمع؛ فهُم غير قادرين على الانخراط فيه لأسباب وراثية لا يمكن تغييرها بالاندماج أو التربية/التنشئة، ولا بتغيير الدين، لأنها تتعلق بالعِرق والدم.

تزامن نشوء العنصرية مع تطور النظريات العرقية المستفيدة من البيولوجيا ونظرية التطور وأصل الأنواع في تطبيقها على الجماعات البشرية، وكذلك تطور علوم وراثية وعلوم الصحة العامة التي أصبحت «الصحة القومية» باللغة النازية. لقد نشأ لدى العلماء طموح باكتشاف سلالات سليمة من طريق اجتثاث العناصر غير السليمة والضارة، وتعزيز العناصر السليمة في المجتمع، كما في عملية البستنة وتنظيف الحدائق من

الأعشاب الضارة، حيث يُشجِّع سليمو العقل والجسد على الإنجاب، ويُعقِّم أصحاب الأمراض الوراثية أو المتخلفين عقليًا أو أصحاب العاهات، ومنعهم من الإنجاب، ولاحقًا إبادتهم. وعُدّت اليهودية من هذه الناحية نوعًا من المرض غير القابل للعلاج في نظر النازيين.

جرى إسقاط أفكار أيديولوجية على التفكير العلمي، أو العكس، حيث أصبح ممكنًا أن يستخدم هتلر مصطلحات مثل «اكتشاف الفيروس اليهودي» أو الأمراض المجتمعية التي يُسببها الفيروس اليهودي، وغيرهما من المصطلحات التي أوحت دائمًا بمقاربة اليهود من منطلق العلوم الطبية والوراثية التي تستخدم مصطلحات من مثل الاستئصال والمكافحة والتعقيم وغيرها. وكما في حالة الأوبئة المميتة، تبدأ الوقاية بالعزل، أي الحجر الصحي، فلم تكن الخطوة الأولى في الحقيقة إبادة اليهود ككل، بل عزلهم عن المجتمع الألماني، وإجبار الألمان على مقاطعة جيرانهم اليهود، ومن ثم جمعهم في معتقلات في مرحلة لاحقة. ولا يتعلق الأمر برذائل أو فضائل؛ فالأورام السرطانية والآفات والحشائش غير مذنبة، ولا توبة لها ولا عقاب، فهي تعيش وفق طبيعتها. ومن الطبيعي أيضًا أن تقاوم الاستئصال، مع أنه ليس عقابًا بل ضرورة. ومن هذه الناحية، تَمثُل طبيعة العِرق اليهودي، وهذا ليس ذنبًا أو شرًا ممكن محاسبته أو معاقبته أو التوبة عنه أو تحسينه. ومن شأن استخدام اللغة العلمية في تشخيص المشكلة (المرض الذي أصيب به المجتمع) ووصف علاجه أن يُسهِّلا تحييد الأخلاق.

تفعّلت عملية الأدلجة العنصرية في خدمة الإبادة الجماعية على مستوى المؤسسة الحاكمة وموظفيها وجنودها، وليس على مستوى التحشيد الشعبي ضد اليهود. وعلى الرغم من الموارد الهائلة التي خُصصت للدعاية العنصرية والتعبئة ضدهم وتأثيرها في الرأي العام، فإن هذا لم يكن عاملًا رئيسًا. وفي النهاية أقدمت المؤسسة الحاكمة على إجراءات العزل والاعتقال والتجميع والإبادة، ويستند باومان في إثبات ذلك إلى أعمال

مؤرخين للمرحلة أمثال جون ر. سابيني وموري سيلفر: «كانت ليلة تحطيم النوافذ مذبحة شعبية وأداة للإرهاب؛ أداة نمطية للموروث التاريخي الخاص بالمعاداة الأوروبية لليهود، فهي لم تكن أداة للنظام النازي الجديد، ولم تكن إبادة منظمة ليهود أوروبا؛ فعنف الغوغاء شكل بدائي غير فعال للإبادة، وهو وسيلة فعالة لإرهاب الناس فحسب. هذا العنف الغوغائي يُرغم الناس على لزوم بيوتهم، أو ترك معتقداتهم الدينية أو السياسية، ولم يكن أي من ذلك هدفًا من أهداف هتلر في ما يتعلق باليهود، إذ كان يرمي إلى تدميرهم»[(7)].

لا يتعب باومان من تأكيد الفرق بين الخوف من الآخر والخوف الشعبي الذي يخدم التمييز العنصري من جهة، والإبادة الجماعية والجرائم المنظمة على شاكلة الهولوكوست من جهة أخرى. ويعتقد أن هذا الخلط يطمس التمايز ويبعد التحليل من الفهم: «من بداية التفكير في الهولوكوست وحتى تنفيذها، لم يؤد الخوف التقليدي من الآخر سوى دور ثانويّ. أما العوامل الأساسية التي لم يكن من الممكن الاستغناء عنها حقًا، فكمنت في مواضع أخرى، وكانت تربطها علاقة تاريخية فحسب، على أقصى تقدير، بالأشكال المعتادة للشحناء والبغضاء بين الجماعات. لقد ضربت إمكانية الهولوكوست بجذورها في سمات كلية عامة للحضارة الحديثة، أما تنفيذها فارتبط بعلاقة خاصة لا بعلاقة كلية عامة بين الدولة والمجتمع». هذا التأكيد مهم، ولا سيما في مواجهة محاولات عدة في البحث الاجتماعي وفي استطلاعات الرأي لمقاربة الأفكار المسبقة والاعتقادات الرائجة شعبيًا بوصفها مصدرًا للتمييز العنصري، وإهمال ما تقوم به النخب والدولة من سياسات تمييزية. وربما تتطلب المرحلة تعديل هذا التأكيد، خصوصًا في الأنظمة الديمقراطية تحديدًا، حيث تؤثر الثقافة الشعبية وآراء الناس المسبقة في التجاوب مع الدعاية الشعبوية للسياسيين في الانتخابات، وتساهم بالتالي في تحديد السياسات عبر إيصال ساسة شعبويين إلى الحكم.

يقتبس باومان مؤرخ الهولوكوست المعروف راؤول هيلبرغ قوله: «ألن تفرحوا إذا كان في إمكاني أن أثبت لكم أن جميع من ارتكبوا تلك الجرائم كانوا مجموعة من المجانين؟»[8]. وبالطبع الإجابة هي أنه ليس ثمة داعٍ للفرح، بل توجد أسباب للقلق والخوف لأنهم ليسوا مجانين. ولا يؤثر في المجتمعات الغربية المعاصرة التي تدير ظهرها للهولوكوست كثيرًا سماع أن قبائل التوتسي والهوتو تذابحت والضحايا بالملايين، أو أن نظامًا في العراق أو سورية استخدم الغازات السامة ضد شعبه؛ فهذه تُعتبر جرائم بربرية من خارج الحداثة، وتصلح لتعزيز الثقة بالنفس لأن مثل هذا لا يحدث في المجتمعات الغربية المعاصرة، وربما تزعزعت هذه الثقة قليلًا بسبب المجازر التي ارتكبها الصرب في البوسنة. لكن باومان ينضم إلى هنري فينغولد[9] وليو كوبر[10] في أن الأيديولوجيا والمنظومة اللتين قادتا إلى معسكر «أوشفيتز» ما زالتا قائمتين في المجتمع المعاصر، وأن الدولة ذات السيادة التي تدعي أن من حقها أن ترتكب الجرائم في حق المواطنين والرعايا ما زالت قائمة، ولا سيما أن المنظومة الدولية تدافع عن حق الدولة في السيادة وفعل ما تراه ملائمًا مع مواطنيها؛ أي إن احتمال الإبادة قائم دائمًا. ويقتبس باومان كذلك جورج كرن وليون رابوبورت في قولهما إنه «ربما تفعل الدولة المتحضرة أي شيء ترغب فيه في حق من تحكمهم، فلا يوجد حد أخلاقي يحول بين الدولة وما تريد أن تفعله، ولا توجد سلطة أخلاقية فوق سلطة الدولة»[11]. ويعتقد باومان أن هؤلاء الكتّاب يبالغون، فما تقوم به الدولة المعاصرة لا يصل إلى درجة ظاهرة الهولوكوست التي تتفرد بسِمات تميزها من مجرد الممارسة العنيفة للسيادة.

يصل جورجيو أغامبين في نهاية كتابه *Homo Sacer* (**الإنسان المقدس**) إلى أن معسكر الاعتقال هو التمثّل الرئيس لممارسة السيادة الشمولية في الدولة الحديثة، وهو أنموذج الدولة الشمولية التي تتحوَّل فيها السياسة إلى سياسة جسدية («بيو - بوليتيكس» (bio - politics))، أي متعلقة بإدارة

الجسد الإنساني والسيطرة عليه إلى درجة يستحوذ عليها الانشغال بالجسد: حجزه، تعذيبه، قتله[(12)]. يستغرب أغامبين عدم تطرُّق أرندت أو ميشيل فوكو إلى معسكر الاعتقال بوصفه تفسيرًا لـ «البيو - بوليتيكس»، وتفسيرًا للشمولية التي حللت أرندت أصولها وبنيتها في كتابها عن جذور النظام الشمولي[(13)]، «فلأن في عصرنا فحسب تحولت السياسة بشكل كامل إلى سياسة الجسد، أصبح في إمكان السياسة أن تنتظم كسياسة شمولية لم يُعرف مثيل لها حتى الآن»[(14)]. وكتب أغامبين أن من ناحية شمول السياسة، ليس الانتقال من الديمقراطية إلى الشمولية انتقالًا ثوريًا، بل هو انتقال تدرجي، وفي الحالتين توجد شمولية للسياسة واختراقها مجالات الحياة كلها[(15)]. ويعتمد أغامبين في هذا الاستنتاج على كارل لوفيت (Karl Löwith)، وهو يتوصل إلى ذلك من خلال المرور بمصطلح «**الإنسان المقدس**»، الذي يجوز - بحسب الموروث الروماني - قتله من دون التعرض للعقاب، ولكن لا يصح التضحية به قربانًا للآلهة[(16)]، أي إنه مركّب من مقدس ومدنس في الوقت ذاته. الحقيقة أن أغامبين لا يلاحظ ذلك، لكن سبق أن تطرّق إليه كثير من الخبراء والباحثين في شؤون الديانات السامية[(17)]، بمعنى أن المكان المقدس هو في الوقت ذاته المكان الحرام. وهذا ينطبق أيضًا على الكائنات المقدسة التي لا يجوز التضحية بها. وهذا ما يجتمع عند أدولف أوتو في أن المقدس هو ما يثير في الوقت نفسه الخوف والرعب. في أي حال، يصل أغامبين، لكن ليس بإحكام، من هذا المصطلح إلى مصطلح الحياة العارية[(18)] (Bare Life). ويتجلى عري الحياة وفقدانها أي حماية في حالة الاستثناء أو الطوارئ التي من حق صاحب السيادة أن يعلنها، لتطلق يده في قمع رعاياه. وحالة الطوارئ، أو حالة الاستثناء (Ausnahezustand)، هي التي جعلت كارل شميت يعد الحق

في إعلانها والتصرف على أساسها هو جوهر الدولة الحديثة. ولا يكتشف أغامبين ولا باومان الشيء الكثير عندما يعدّان النازية حالة استثناء شاملة؛ إذ كتب فالتر بنيامين عن هذا الأمر قبل ذلك بعقود، ومن منظور المضطهَدين: «تعلمنا تقاليد المضطهَدين أن حالة الطوارئ التي نعيش فيها ليست الاستثناء بل القاعدة. وعلينا أن نحصل على مصطلح التاريخ المتوافق مع هذه البصيرة. حينئذٍ سنرى بوضوح أن مهمتنا أن نستحضر حالة طوارئ حقيقية، وهو ما سوف يحسن موقعنا في هذا الصراع ضد الفاشية»(19). وأعتقد أن كارل شميت نفسه كان يدرك ذلك حين كتب أن جوهر السيادة هو صلاحية فرض حالة الطوارئ، أي إن هذا يعني أيضًا أن ممارسات النازية هي في نهاية الأمر تجسيد شامل لهذا المبدأ. ومثل أي منظّر يقْدم بجرأة على صياغة دقيقة لجوهر الظاهرة، قدّم شميت، المفكر القانوني المحافظ للغاية، الأساس جاهزًا لنقد الدولة الحديثة، بما في ذلك نقد مفهوم السيادة. وكل ما فعله بعض المنظّرين النقديين من بعده أن انطلقوا من تحليله لكن باتجاه معاكس، وهو الذي جهز تحليلُه لهم أساس نقدهم للدولة الحديثة.

الإبادة الحديثة إبادة مختلفة عمّا شهده العالم في زمن الحروب القديمة؛ فالإبادة الحديثة وسيلة لغاية، إنها تترتب على الهدف النهائي بوصفها خطوة لا بد من اتخاذها للوصول إلى غاية تتمثّل في «هدف أسمى»؛ إنها أحد عناصر الهندسة الاجتماعية الهادف إلى إقامة نظام اجتماعي مثالي. والإبادة الجماعية الحديثة نتاج التعامل مع الشعب بوصفه مادة خامًا للتطوير والتحسين، وكي يكتشف روحه وينسجم معها، ولتصميم المجتمع والدولة وتخطيطهما، ولعلاج أمراض المجتمع، وباختصار للهندسة الاجتماعية وحتى الهندسة الوراثية. إن الإبادة الحديثة هي، بحسب باومان، مهمّة يؤديها الحاكم مثلما يؤدي البستاني مهماته. البيروقراطية قادرة على ارتكاب جرائم الإبادة، وكي تنخرط في هذه الأعمال يجب أن تلتقي مع

ابتكار آخر من ابتكارات الحداثة، وهو الهندسة الاجتماعية الهادفة إلى بناء مجتمع مثالي. إن الإبادة الحديثة هي نتاج هذين الابتكارين الحديثين.

الإبادة الجماعية ومنطق البيروقراطية والتقسيم التراتبي والوظيفي للعمل

ينتقل باومان إلى معالجة العامل الذي يعدّه الأكثر أهمية في الهولوكوست وهو «الأنماط النماذجية للعمل البيروقراطي التكنولوجي الحديث، والعقلية التي تؤسسها وتولّدها وتعززها وتحافظ على استمراريتها». والنقطة الجوهرية في رأيي هي التالية: خلافًا للاعتقاد بأن الحداثة لم تنجح في التخلص من الحيوان الموجود داخل كل إنسان، والذي تقوم عليه رؤية هوبز للحالة الطبيعية ووظيفة الدولة في ضبطها، فإن فكرة باومان هي أنه توجد طريق ثانية لفهم ما جرى، وهي أن «سيرورة التحضر نجحت في استبدال الدوافع الطبيعية بأنماط اصطناعية مرنة للسلوك البشري، ومن ثم إمكانية ارتكاب أعمال وحشية وتدميرية على نطاق لا يتصوره أحد ما ظلت الميول والنزعات الطبيعية توجه الفعل الإنساني»، بمعنى أن باومان يرى أن لو كان الأمر يتعلق بالوحشية الطبيعية أو الغرائزية، أو ما يُعدّ الكائن الحيواني الكامن تحت جلد البشر، لما كان في الإمكان تنفيذ الهولوكوست، بل أصبح تنفيذها ممكنًا لأن الغرائز الطبيعية استُبدلت بأنماط اصطناعية مرنة للسلوك البشري.

في شرحه التقسيم التراتبي والوظيفي للعمل، الذي سبق أن أشرنا إلى اقتباسه عن كيلمان، يقول باومان «كلما خضعت الوسائل لمعايير عقلانية أداتية وانفصلت عن التقويم الأخلاقي للغايات، زادت كفاءة استخدام العنف وفاعليته». ويمتاز النظام البيروقراطي في قدرته على فصل الوسائل عن التقويم الأخلاقي للغايات، وهذا الفصل هو جوهر العقلنة والترشيد. ويقوم الفصل البيروقراطي بين الأخلاق والغايات على عمليتين متوازيتين:

الأولى هي التقسيم الوظيفي للعمل، بما في ذلك التقسيم بين رؤساء ومرؤوسين؛ **الثانية** تتمثّل في «إحلال المسؤولية التكنيكية الإجرائية محل المسؤولية الأخلاقية». وسبق أن بيّن مكيافيلّي أن هذا أيضًا هو جوهر السياسة، أي تجريد الوسائل من الأخلاقية وإخضاعها للأهداف فحسب. ولا يمكن إحلال المسؤولية التقنية محل المسؤولية الأخلاقية من دون تقسيم العمل بشكل دقيق، فهكذا تقتصر مسؤولية الخبير أو العامل في مصنع الأسلحة الكيماوية على الجانب التقني من مهمة صغيرة يقوم بها لا على مجمل السلاح الكيماوي، ولا تصل مهمة مجمل العاملين في مصنع الأسلحة الكيماوية إلى المسؤولية عن استخدامها. ويتوافق ذلك مع ما يعدّه بعضهم غريزة إتقان العمل والحرص على إتقان المهمة التي تعززها عناصر مثل ضعف العامل إزاء صرامة رؤسائه، وحرصه على الترقية أو رغبته في الحصول على إعجاب وإطراءات، ما يقود إلى التنافس مع الزملاء في الأداء وغيره.

إذا كان تحييد الأخلاق عن الوسائل هو الحصيلة الأولى لمنطق تقسيم العمل، فالنتيجة الثانية للعمل البيروقراطي هي تجريد أهداف العملية من الصفات الإنسانية والتعبير عنها بعبارات تقنية محض ومحايدة من الناحية الأخلاقية. ويتعلق الأمر هنا باستخدام اللغة والمصطلحات، مثل استخدام لغة الحسابات والكميات والأوزان وغيرها، عند الحديث عن بشر يُزجّون في غرف الغاز أو يُحشرون في عربات قطار في طريقهم إلى الموت. هنا تنزع اللغة التقنية الإنسانية عن الإنسان، وذلك ضمن عملية العقلنة والترشيد.

خلال تنفيذ الجريمة، يصبح ضروريًا تحييد إنسانية المجرم، وليس الاكتفاء بشطب إنسانية الضحية بالشيطنة؛ فإنسانية كل منهما تشكل معوًّقا أمام التنفيذ. لكن في هذه الحالة، يتحول قمع إنسانية الفاعل أو كبتها وتحييدها إلى «نوع من المعاناة» من منظور الفاعلين ومجتمعهم، بمعنى تقدير «التسامي على الذات»، و«التجرّد من العواطف» المطلوبين لـ

«تنفيذ المهمة»، ويصاغ هذا كله بوصفه فضيلة تسمّى قوة الشخصية. وتنتشر في المجتمعات المعرّضة لهيمنة أيديولوجية النظام، مشاعر التعاطف مع «معاناة الجنود» الذين يقومون بالقتل، لا التعاطف مع الضحية، بحجة أنهم يعانون حين يقومون بالقتل، وهي أمور نعرفها جيدًا من الإنتاج الإعلامي والفني والثقافي في الدول الغربية، حين تقوم باحتلال بلد آخر، أو تتورط في حروب استعمارية في الخارج؛ إذ إن معاناة الجندي الفرد، كما تظهر في الثقافة السائدة في وسائل الإعلام والسينما، تصبح هي الموضوع المركزي، وتعلو في أهميتها على أهمية معاناة ضحاياه. وينشغل الإنتاج الفني والأدبي بموضوعات عدة، مثل تردد الجندي، ورغبته في التزام مبادئ إنسانية «نشأ عليها»، وصراعه بين أداء الواجب الوطني الذي يحتم القتل، والتعاطف الإنساني، وغير ذلك من الأمور التي تمثّل الثقافة السياسية الإسرائيلية أنموذجًا مبتذلًا لها. وفي حالة الابتذال هذه، يصعب تمييز معاناة الجندي من تظاهره بالمعاناة، وفي الحالتين يجري تهميش معاناة الضحايا. وسبق أن بيّنت أرندت أن آلية تحييد الشفقة أو التعاطف مع معاناة الضحايا عند الضالعين في الجريمة هي قلبها لتصبح معاناتهم هم لتحمّلهم مشاهد الألم والمعاناة، إنهم يضحّون في سبيل الفكرة التي يؤمنون بها[(20)].

ما إن بدأت آلة الإبادة النازية بالعمل، حتى طورت ديناميتها الداخلية المستقلة عن الهدف الأصلي إلى أن أوصلت إلى أهدافٍ جديدة؛ فالفصل تحوّل إلى تجميع، والتجميع تحوّل إلى إبادة في نهاية الحرب. وفي السنة الأخيرة للحرب، بعد أن أصبحت الهزيمة العسكرية محققة وحتمية، ما عاد للحل النهائي للمسألة اليهودية، بإقامة مجتمع آري عرقي متجانس، أي معنى، ومع ذلك استمرت آلة القتل بالعمل، إذ اكتسبت روتين عمل ونظامًا ودينامية داخلية؛ فحلول السنة الأخيرة للحرب لم يقد إلى استنتاج وقف العمل، بل إلى ضرورة الإسراع في إنجازه، مع أنه ما عاد ثمة معنى

للهدف الأصلي. وبهذا المنطق نفسه منع ضباط الـ «إس إس» جنرالات ألمانًا من استخدام حرفيين يهود كانوا لا يزالون أحياء، وكانوا بحاجة إليهم في العمليات العسكرية؛ إذ كان للإبادة منطقًا خاصًا بها مستقلًا عن منطق النصر أو النجاعة. وقد انتشرت عمليات إعدام جماعي لليهود المجريين والرومانيين ونقلهم بسرعة إلى معسكرات الإبادة، بعد أن أصبحت الجبهة الشرقية على بُعد أميال فقط. وبدل توجيه الجهد كله لمحاربة السوفيات، خُصصت موارد لإبادة اليهود، على أنه كان من الواضح أن ألمانيا لن تحكم هذه البلدان بعد ذلك.

يمكن اختصار مشكلة العلوم في الحداثة بقابليتها للتطويع في خدمة أي سلطة مهما كانت ظالمة؛ إذ أدى العلم دورًا مظلمًا في حدوث الهولوكوست. ولا يكتفي باومان، كما يبدو لي، بلوم الفصل بين العلم والأخلاق، بل يتجاوز ذلك إلى دور العلم السلبي في التشكيك في أي تفكير يقوم على المعايير، ولا سيما الدين والأخلاق. فهو لا يرى أن الجانب التحرري في الموضوع يستحق التنويه، وأقصد تمكّن العلم من التحرر من قيود الدين والأعراف السائدة نحو فهم الظواهر بقوانينها. وهو ركز على كشف أن العلم يميل للسبب عينه إلى احتقار دعاة الأخلاق والسخرية منهم. هذه النزعة أدت إلى في النهاية إلى فقدان حاملي الرسالة العلمية بصيرتهم الأخلاقية، أو فقدان الجرأة على المجاهرة بالمواقف الأخلاقية والقيمية، لأنها في نظر بيئتهم ومؤسساتهم غير علمية. والحقيقة أن عددًا كبيرًا من العلماء فصل بين تجريد العلم من القيم المعيارية في البحث العملي ذاته، والتمسك بالأخلاق، وحتى الدين، خارج العمل البحثي نفسه. ولكن أغلبية العلماء لم تطرح أسئلة عن المهمات التي يقومون بها في المصانع والمختبرات التي شاركت في إنتاج الإبادة الجماعية، بل إن بعضهم تجاوب بحماسة مع فكرة إجراء بحوث طبية على المعتقلين حرصًا على عدم تفويت فرصة لاحت لاستخدام الجسد البشري في التجارب بدلًا من

الفئران، ما يُسرّع التقدم العلمي في اكتشاف فعل الميكروبات والفيروسات والتطعيم والأدوية وغيرها.

لم تحُل «عبادة العقلانية» في الحداثة دون وقوع الجرائم الكبرى، لكن الكنائس أيضًا لم تبدِ اعتراضًا، في أقل تقدير، على الجرائم الوحشية المنظمة، بل التزمت الصمت. ويدرك باومان ذلك ويشير إليه، لكنه لا يتوقف عند التحفظ الكامن في هذا الإدراك على لومه الأول للعقلانية؛ فالكنائس ليست مكانًا لعبادة العقلانية. وأعتقد أن عامل الخوف والحفاظ على الذات في هذه الحالة مشترك لدى عدد كبير من العلماء والكنائس، وكذلك ما يمكن أن نقاربه بوصفه نزعة محافظة تتجنب المعارضة، وتلتزم تقاليد موروثة، وتقوم أساسًا على المكانة الاجتماعية والانتماء إلى المؤسسة، إضافة إلى تذكّر المسافة التي تفصلهم عن الضحايا كونهم من دين آخر أو غرباء. لكني أعدُّ أن المحافظة الناجمة عن الوظيفة في المؤسسة العلمية أو الكنيسة أو الدولة، والمركّبة من المصلحة الشخصية والعائلية، والعادة والتعود، والحفاظ على الذات، والنفور من المعارضة بوصفها عقيمة، أو عن اقتناع أن الوضع القائم هو دائمًا أفضل من المجازفة بالتغيير، هي عوامل مؤثرة في لجم الجرأة، ولا أعتقد أنه ينتبه إليها بشكلٍ كافٍ.

يؤكد باومان أن الخطيئة الأولى في ذلك كله هي انهيار الديمقراطية؛ فغيابها واحتكار السلطة المطلقة يعنيان غياب المراقبة والمحاسبة. ومع أنه لا يُشير إلى حرية التعبير التي تُمكّن الناس من الاعتراض من غير خشية من العواقب، فإن هذه الحرية مشمولة في المراقبة والمحاسبة وعدم احتكار السلطة. والديمقراطية الألمانية كانت قصيرة العمر، ولم تتمكن من إرساء تقاليد ديمقراطية، ولم تتمكن من استبدال بنية السيطرة والقوة القائمة ببنية جديدة. إن حالة «الفوضى» التي تُحدثها ديمقراطية قصيرة العمر ولا تؤسس لتقاليد ولا لنظام جديد، تولّد عند الناس خوفًا وتوقًا إلى الاستقرار، ما يؤدي إلى استعداد المجتمع لتقبّل نظام أكثر سلطوية من النظام السلطوي

الذي كان قائمًا قبل الديمقراطية العابرة، وذلك كله بحجة الخوف من الفوضى وعدم الاستقرار. وإني أعتقد أن بعض المجتمعات العربية يمكنه أن يتصور المقصود بسهولة، ولا سيما في ظل ما مرّ به في مرحلة الانقلاب على الثورات العربية منذ عام 2011، وتحديدًا بعد الانقلاب العسكري في مصر في عام 2013؛ فالاستبداد العائد أسوأ من الاستبداد البائد، لأن لديه نزعة انتقامية، ولأنه يستغل خوف الناس من الفوضى وانعدام الأمن ونزوعهم إلى الاستقرار لتمرير إجراءات أكثر سلطوية وجرائم لم تُرتكب في الماضي على هذا النطاق الواسع.

يصل باومان إلى نتيجة مفادها أنه إذا كان العقل الأداتي وفقدان البصيرة الأخلاقية من أهم عناصر الإبادة الجماعية في حالة الهولوكوست، فإنهما ما زالا فاعلين في عصرنا، بل ازدادا حضورًا مقارنةً بالمرحلة النازية.

استسلام الضحية بوصفه مقدمةً لإفسادها

يعالج باومان هذا الأمر بجرأة في الفصل الخامس من الكتاب الذي عنونه بـ «تعاون الجماعات اليهودية مع النازيين»؛ فعندما يكون حجم العنف المُستخدم منفلتًا من أي قيود، وضخمًا، وواسع النطاق، ومتواصلًا بلا كلل إلى درجة استسلام الضحية، تكون النتيجة تجريد الفئة المستهدَفة بالإبادة من أي مورد يسمح باستمرار المقاومة، ويُصبح الضحايا رهائن جلاديهم إلى درجة العبث بهم. ويساهم في ذلك القضاء على القيادة ومراكز السلطة في الجماعة بحيث تنهار داخليًّا بعد تحويل قادة الجماعة، سواء أكانوا تقليديين أم جددًا مفروضين، إلى موظفين في جهاز الإبادة نفسه، وذلك ليس بوصفهم فاعلين مجرمين بل ضحايا، أصبح هدفهم في الحياة مجرد البقاء. هنا تظهر الرغبة في البقاء في ظروف الإبادة الشاملة بصفتها واقعية، ويصبح البقاء بحد ذاته عند الضحايا غاية تبرر الوسائل «العقلانية» التي تتجرد بدورها من الأخلاقية.

أصر النازيون على عقد انتخابات في الغيتوات وإقامة مجالس يهودية، ثم أصبحوا يعينون قيادات الغيتو؛ فهُم احتاجوا إلى سلطة ما تتعامل معهم بعد أن قضوا على قسم كبير من القيادات التقليدية للجماعات اليهودية أو حيّدوها، كما برزت الحاجة إلى من يدير هذه الأحياء؛ إذ لم تتوافر لهم الموارد لإدارة جميع الأحياء اليهودية، ولا العدد اللازم من الألمان الذين يتحملون ظروف العيش داخلها، من فقر وحرمان ومرض وقذارة (كل ما يثير النفور في الحداثة)، ومن دون توافر أي خدمات. وكانت الإدارة الذاتية للجماعات اليهودية في الغيتوات والأحياء المعزولة إدارة للبؤس، قبل أن تساهم في إدارة الإبادة. وفي النهاية، احتاجوا إلى خدمات المجالس اليهودية أيضًا في عملية الإبادة ذاتها وفي تنظيمها بيروقراطيًا لناحية إعداد القوائم بالمنقولين إلى المعسكرات، والمساهمة في الكذب عليهم بشأن الهدف من نقلهم. لقد كانت الهولوكوست حالة متطرفة من ظاهرة تبدو في الحياة اليومية عادية ولا تؤدي إلى إبادة، والمقصود هو «قدرة السلطة الحديثة العقلانية ذات التنظيم البيروقراطي على توجيه الأعمال والأفعال لتحقيق الأهداف المرجوة بشكل يتناقض تمامًا مع رغبات منفّذي تلك الأعمال»، وينطبق ذلك إلى حد بعيد على المجالس اليهودية، كونها ضحية هذه البيروقراطية ومنفذة أعمال لا ترغب فيها، ولا في أهدافها.

أدى عزل اليهود عن محيطهم إلى استفراد النازيين بضحاياهم إلى درجة أنه ما عاد معها أي شكل من أشكال الاستغاثة ممكنًا، وأصبح اليهودي تحت رحمة السلطة النازية بشكل كامل؛ لذلك أصبح التعاون هو الإمكانية الوحيدة في الأقل، للاحتفاظ بوهم البقاء بوجود خيارين فقط لا ثالث لهما: الموت أو النجاة من الموت. ولا تتحقق النجاة، أي مجرد البقاء في قيد الحياة بالمقاومة والاستغاثة، فهذه مستحيلة وتؤدي إلى الموت المحقق. وما قد يوفر فرصةً للبقاء، ولو كانت ضئيلة، هو التعاون مع الجلاد. إن الخيار بين الموت والبقاء لا يؤدي إلى نوع خاص من الواقعية فحسب، بل إن هذه الواقعية أيضًا توسع التواطؤ بالتدرج وصولًا إلى التضحية بأناس آخرين

بحجة أن التضحية بكثيرين يمكن أن يؤدي إلى إنقاذ القليل، مثل المتعاون نفسه والمقربين منه أو الذين يعدّهم مميزين ويستحقون الإنقاذ، وهذا، وفق هذا المنظور «الواقعي» الراعب والمجرّد من الأخلاق، أفضل من موت الجميع. فمن يفكر على هذا النحو لا تخطر في باله فكرة عدم التعاون بأي ثمن مع قتل الناس الذين يفترض أنه يتولى المسؤولية عنهم، فضلًا عن أن رفض الجميع التعاون ربما يصعب عملية القتل في النهاية، لكنه ربما يشمل موته أيضًا. هكذا ساهم أعضاء المجالس اليهودية في تقديم القوائم المفصلة بمن يجب أن يُرحّلوا إلى أفران الغاز، وقاموا بوضع جزء كبير من السجلات والعمل البيروقراطي الذي اشتهرت به المؤسسة الألمانية في احتفاظها بسجلات الضحايا وممتلكاتهم، هذا فضلًا عمّا ارتكبته شرطة الغيتو الداخلية المؤلفة من اليهود (كابو)، والتي لا يتسع المجال هنا لتناولها.

الحقيقة أنه حين جرت عمليات إبادة يهود شرق أوروبا، اعتقد يهود آخرون أنهم لن يَلقوا المعاملة نفسها، فرأى يهود ألمانيا أنفسهم ألمانًا مثل الألمان الآخرين في المرحلة السابقة التي اندمجوا خلالها فعلًا في المجتمع الألماني، وهكذا في حالتي هولندا وفرنسا. هذا الوهم بأن «ما حصل لهم لن يحصل لي» يؤدي أيضًا إلى عدم تطوير استراتيجية مقاومة، وغالبًا ما تتواطأ النخب على إنتاج هذا الوهم. ويذكر باومان نقلًا عن جاك أدلر، أن استراتيجية يهود فرنسا في أيلول/سبتمبر 1940 انطلقت من أن اليهود المهاجرين هم المشكلة، وأن من الممكن إقناع حكومة فيشي بأن تُحافظ على حياة اليهود الفرنسيين في مقابل تسليم الألمان اليهودَ المهاجرين غير المرغوب فيهم اجتماعيًا وسياسيًا[(21)]. هنا ينتقل باومان إلى لوم العقلانية مرة أخرى، إذ إنه يعدّ هذا السلوك ناجمًا عن حساب عقلاني هدفه الحفاظ على الذات، ولو بالتعاون مع الجلاد في التضحية بآخرين. إنها حسابات

عقلانية تحل فجأة محل الحكم الأخلاقي عند المُعرّض للإبادة وهو يفكر في كيفية النجاة بنفسه.

بدت حماية الذات هدفًا عقلانيًا ومنطقيًا، ومجرّد أن أصبح هذا هو الهدف ومعيار السلوك، وأدرك الجلاد ذلك، أصبح ثمن البقاء يرتفع كل يوم، وأصبح المطلوب ممن يريدون الحفاظ على حياتهم التعاون أكثر فأكثر، حتى أصبح يُطلب منهم في بعض الحالات القيام بعمليات اختيارٍ صعبة، كما جرى في مدينة زوكولي يوم عيد الفصح عام 1942، حين أُمر رئيس المجلس اليهودي باختيار جميع الرجال اليهود الأصحّاء والأشداء وإرسالهم إلى المدينة، وإلا سيموت جميع أعضاء المجلس اليهودي رميًّا بالرصاص، فنفّذ الأمر في غضون خمس عشرة دقيقة. وتكررت هذه المشاهد في الأرجاء الأوروبية كافة، واختار رؤساء المجالس اليهودية أن يؤجلوا موتهم وموت أقاربهم وأصدقائهم غالبًا.

في النهاية، هيمن هذا المعيار تمامًا داخل الغيتو، ما ألغى جميع الالتزامات الأخلاقية المتبادلة، «وقد تحقق تعاون الضحايا وِفق خطة الطغاة بسهولة، بسبب فساد الضحايا الأخلاقي، إذ تيقّن واضعو الخطة أن سكان الغيتو سيتحولون بمرور الوقت إلى شركاء في القتل من خلال مواجهتهم بخيارات في اختبارات ينجو منها 'الأفضل' بأيدٍ ملوثة، وهذا التورط سيزيد من البرود الأخلاقي واللامبالاة حتى تنتهي الحال بدمار وفناء كل المعوقات التي تقف في طريق غريزة حماية الذات». هنا، لا ينتبه باومان، في رأيي، إلى استخدامه كلمة غريزة، ولا يرى اختلاف ذلك عن الحسابات العقلانية. إن غريزة البقاء ليست من ابتكارات الحداثة، ولا تسويغ الوسائل في حالة غاية مثل النجاة من الموت؛ فهذه تسوغ وسائل تُعدّ غير أخلاقية في أحوال أخرى لا يصارع فيها الإنسان على حياته، الحداثةَ وغيرها. وربما لا يميّز الصراع بينها وبين الرأفة الإنسانية وغيرها (مما يمكن أن يسمّى الأخلاق الطبيعية) الحداثةَ من غيرها. عمومًا، من الممكن أن تكون العقلانية في خدمة الغريزة، كما من الممكن أن تكون في خدمة

التغلب على الغريزة حين توضع في خدمة معايير أخلاقية. لا يوجد، في رأيي، تناقض بين العقلانية والأخلاق، لكن السؤال هو: ماذا تخدم العقلانية؟ لا يتطرق باومان إلى هذا الموضوع، ولن نتوقف عنده مطوّلًا.

باختصار، استشرى الفساد الأخلاقي في المجالس اليهودية، ونجح الجلاد إلى حد كبير في تجريد الضحايا من إنسانيتهم. وأصبحت فكرته العنصرية عن اليهود مثل نبوءة تُحقق ذاتها، فكان يرى أنهم يتسمون بانعدام الأخلاق والضمير وبالأنانية والجشع، ورأى الجلاد أن ذلك يتحقق أمام عينيه نتيجة العنف المطلق الذي سخره إلى درجة انعدام المخارج.

المسؤولية وطاعة الأوامر

يعود باومان، في مناقشته أخلاقيات الطاعة وكونها مسؤولة إلى حد بعيد عن تنفيذ الجرائم باحترام السلسلة الهرمية واحترام القانون من دون محاكمة أخلاقية للأمر نفسه، أو لمضامين القوانين، إلى التجارب التي أجراها ستانلي ميلغرام في جامعة ييل وتناول فيها الطاعة، ونُشرت نتائجها بشكل متسلسل في بداية سبعينيات القرن الماضي. وقد أثارت هذه التجارب نقاشًا ما زال دائرًا حتى اليوم حول أخلاقيات التجارب العلمية (ولكن هذا موضوع آخر).

شملت تجارب ميلغرام 40 شخصًا، وتضمّنت تعليمات يُعطيها المشرف على كل من أُخضع للتجربة بأن يسبب الألم لشخص آخر عبر صدمة كهربائية. وغالبًا ما انصاع المشارك في الاختبار للتعليمات، بل وكان يزيد الشحنة الكهربائية حين يُطلب منه ذلك. وثبت أن درجة استعداده لذلك تزداد كلما ابتعد جسديًا من المُشارك الآخر (الضحية)، وتقل كلما اقترب منه. لقد اكتشف ميلغرام علاقة متبادلة بين فاعلية التكنولوجيا وابتعاد الفاعل المتلقي للأوامر من نتائج أفعاله من جهة، واستعداده لإيذاء «الضحية» من جهة أخرى. وربما يكون هذا الابتعاد فنيًا أكثر منه جسديًا،

أي إنه لا يتحمل مسؤولية القرار، فهو يؤدي عملية ثانوية فحسب بين من يتخذ القرار ومن ينفذه، بمعنى أنه يقوم بنقل أمرٍ من واحد إلى آخر. وقد استمّر 37 من 40 من المشاركين في التجاربً إلى أن وصلوا إلى الحد الأقصى من الصدمات. ليس في هذه المنظومة رأي آخر، بل آمر ومأمور، سلطة ومتلقٍ يُمرر الأوامر. وحين ظهر أكثر من رأي بين من يوجهون الأوامر، تردد المرؤوس في تنفيذ الأمر. لذلك، كتب ميلغرام: «عندما تكون لديك سلطة مطلقة من دون أي ضغوط معارضة سوى احتجاجات الضحايا، فاعلم أن لديك سلطة حقيقية. أمّا في الحياة الواقعية، فإنك بالطبع ستواجه ضغوطًا معارضة ومتعارضة»[(22)]. هكذا، كان من الضروري تدمير التعددية في ألمانيا، وفي بلدٍ مثل الاتحاد السوفياتي أيضًا، كي تُطلَق يد السلطة لإبادة معارضيها. ويمكن، في رأيي، التساؤل حول هذا الرأي القاطع؛ فثمة عوامل أخرى قد توازن تأثير التعددية، ومنها في عالمنا صناعة الرأي والإجماع وتخوين الرأي الآخر في أوضاع معينة، كما في حالات الاحتلال الأجنبي أو الحرب على الإرهاب أو غيرها، حين يصبح من الصعب أن يوازن الرأي الآخر ما تبثه السلطة من دعاية تغطي إجراءاتها.

يصل باومان في النهاية إلى الدعوة إلى نظرية سوسيولوجية في الأخلاق؛ فهو يرى أن (خلافًا للفلسفة) لم تقم السوسيولوجيا بالعمل على نظرية الأخلاق. والسرديات السوسيولوجية عمومًا تتجنب الإشارة إلى المبادئ الأخلاقية، وهذا أمر جارٍ منذ ماكس فيبر. وأقصى ما توصلت إليه السوسيولوجيا سابقًا، أي قبل نشوئها كعلم، كما في حالة مونتسكيو مثلًا، هو التفسير الوظيفي للأخلاق، بمعنى أن للأخلاق أسبابًا بيئية أو اجتماعية هي غالبًا حاجات مجتمعية ما. من هنا، فإن للأخلاق فائدة في إشباع حاجات أو قمع غرائز وتهذيب السلوك بما يُمكّن من وجود حياة اجتماعية كما يرى بعض علماء الأنثروبولوجيا. وقد عارض دوركهايم هذه

التفسيرات، معتبرًا أن خصوصية الأخلاق هي في قوّتها الإنسانية المستقلة عن الحاجات أو الحسابات العقلانية للفوائد التي تنتج منها. ولكن في رأيي أن كانط سبق دوركهايم في تمييزه للأخلاق بأنها استجابة للواجب بغضّ النظر عن الفوائد وحسابات الربح والخسارة وغيرها. والواجب، أي الإجابة عن سؤال «ماذا عليَّ أن أفعل؟»، هو فعل ما يصلح أن يكون قانونًا عامًا للآخرين أيضًا. هذا هو الواجب، وهو الذي يربط الضمير الفردي بالمجموع.

لكن دوركهايم لم يخرج عن فكرة أن النظام الأخلاقي في النهاية يخدم بقاء المجتمع ويحافظ على هويته، بمعنى أنه يدعم القوى الإلزامية للنظام من خلال تحقيق الاندماج في المجتمع عبر فرض العقوبات على المخالف، لأن أي مجتمع سيقوم بفرض القيود على الغرائز والنزعات الطبيعية، وهو أيضًا ما تناوله فرويد في التحليل النفسي.

هكذا، فإن ما يصبح الأمر المهم ليس طبيعة الأخلاق ذاتها، ولا جوهرها، ولا وجود أخلاق كونية من عدمها، ولا الأخلاق والضمير الفردي، وإنما وجود نظام أخلاقي ما في المجتمع. وهذا يعني في النهاية أن لكل مجتمع أخلاقياته التي يحتاج إليها والتي تتناسب مع حاجاته، وهذه عودة إلى المقاربة الوظيفية التي تبرر للمجتمع فرض أنموذج أخلاقي على الأفراد، فيتحوّل الواجب الأخلاقي إلى واجب طاعة المجتمع. ولئن استحقت هذه أن تُسمّى نظريات أخلاقية لا مقاربة سوسيولوجية، فإنها في أي حال تتناقض مع الأخلاق، لأن الموقف الأخلاقي في كثيرٍ من الحالات يتطلب بالضرورة التمرد على ما يطلبه المجتمع بواسطة العرف والعادة والقانون والضغط الاجتماعي، بل قد يكون هذا امتحانًا للموقف الأخلاقي في بعض الحالات التي يفرض فيها المجتمع واجبات مخالفة للأخلاق.

لهذا، يبحث باومان عن مصدرٍ آخر للأخلاق غير المجتمع، ويلجأ في النهاية إلى إيمانويل ليفيناس[23] الذي يرى أن المسؤولية - والمقصود

المسؤولية تجاه الآخر - هي البنية الأساسية للذات الفردية التي تترتب عنها الأخلاق. والآخر هنا هو آخر مطلق ومجرّد، وليس آخر عينيًا، ومن ثم فهو يعني أيَّ آخر أيضًا. والمسؤولية عند ليفيناس هي، في رأيي، نوع من التعاطف (compassion)، ولا تنجم عن مبدأ أخلاقي أعلى منها أو قانون يهدد بالمعاقبة، بل إن الذات لا تعد هذه المسؤولية عبئًا؛ فالمسؤولية تنجم عن بناء الذات كذات فاعلة. أن أُصبح مسؤولًا تجاه الآخر يعني، عند ليفيناس، أن أُصبح ذاتًا. والعلاقة ليست متبادلة، فأنا مسؤول عن الآخر من دون أن أتوقع معاملة بالمثل، وإن كنت في أشد الحاجة إليها، لأن الاهتمام بالآخر ناجم عن ذاتي أنا. والحقيقة أن هذا لا يغادر كثيرًا أخلاقيات الواجب عند كانط؛ فهو يؤكد أن الواجب عمومًا (ولا يُسمّيه الواجب تجاه الآخر أو المسؤولية) مجرد من أي حسابات لما سوف تكون عليه نتائج فعل الواجب، ومن دون تلقّي أي منفعة ما، ويعارض بذلك الأخلاقيات المنفعية. ولكن ليفيناس يعدّه طبيعيًا لنشوء الذات وليس تفكيرًا انعكاسيًا في واجب ما. ولا أرى أن ليفيناس أسس هنا لنظرية أخلاقية في الإتيقا، ولا في الميتا - إتيقا، بل إنه يصف نمطًا من الأخلاق المبنية على المشاعر. وعمومًا، أعتقد أن ما توصل إليه من استنتاجات بشأن الذات والآخر والمسؤولية وغيرها تجري خارج الفلسفة، مع أنه يسمّيها ميتافيزيقا، مؤكدًا المشاعر والتعاطف مع الآخر[24]، وأن المسؤولية تجاهه هي التي تبني الذات الإنسانية. وهذا التحليل يقترب تمامًا من رأيه القائل إن الفلسفة هي حكمة الحب لا كترجمة اللفظ من اليونانية «حب الحكمة»؛ إنه كتابته التي هي أشبه بحكمة الحب منها بالفلسفة (حب الحكمة).

لم يحل ليفيناس في رأيي سعي باومان إلى إيجاد مصدر للأخلاق غير المجتمع، بل قدّم نوعًا من الأخلاقيات التي يمكن عدّها «أخلاقيات راقية» وليست مصدر الأخلاق. إنها ليست نظرية بل عرض لنمط من الأخلاقيات، لكنه في رأيي لم يتجل كثيرًا في مواقف ليفيناس المختلفة، بل

بقي مفكرًا محافظًا وقوميًا فرنسيًا إلى حد بعيد، ولم تُعرف له مواقف مهمة في رفض قمع الآخر العيني، أو مسؤولية عن ضحايا الاستعمار الفرنسي والمهاجرين إلى فرنسا وغيرهم.

في مكان آخر يعدّ باومان «إيمانويل ليفيناس، أعظم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين»، ويتفق معه على أن الفعل الأخلاقي هو كل شيء يتبع الإحساس بالمسؤولية، والمقصود بها، كما سبق أن بيّنا، المسؤولية عن الآخر، لكنه لا يتوقع أي سلوك أخلاقي من الآخر. واعتقد أن هذه الصياغة، أي عدم توقّع الفعل الأخلاقي من الآخر، خطِرة للغاية، فهي تخالف فرضية أن ثمة أخلاقًا سابقة قائمة في الطبيعة الإنسانية؛ فما دامت قائمة، لماذا إذًا لا يجوز أن نتوقعها عند الآخر من حيث الاحتمال في الأقل؟ إن توقّعها عند الآخر هو أيضًا إشعار له بالمسؤولية.

يقول باومان بما يتشابه مع ما كتبته أرندت في كتابها **إيخمان في القدس**، وأميل إلى الاتفاق معه، بأننا نفترض وجود اشمئزاز بشري أساسي من القتل وإلحاق الأذى بالآخر، ورغبة في عدم رؤية البؤس، والنفور من الظلم. إذا كانت هذه الرؤية صائبة، فإن «نجاح الحكم النازي يكمن في تحييد التأثير الأخلاقي للشكل الوجودي الإنساني. ومن الأهمية بمكان أن نعرف إذا كان هذا النجاح يرجع إلى السمات الفريدة للحركة النازية وحكمها، أم إن هناك سمات أخرى أكثر شيوعًا للمجتمع ولم يفعل النازيون شيئًا سوى أنهم وظفوها ببراعة في خدمة أهداف هتلر». ومثلما يكرر باومان السؤال مرات عدة في الكتاب، فإنه يكرر القول إن ثمة إجماعًا متزايدًا بين المؤرخين على أن تنفيذ الهولوكوست تطلّب تحييد المشاعر الشعبية الألمانية تجاه اليهود لا تعبئتها. إن الشعور الطبيعي العادي كان بدايةً الشعور بالاشمئزاز من الجرائم.

لن أتطرق هنا إلى إمكانية نشوء أخلاقيات لا تشمئز من القتل ولا تنفر من التعذيب الجسدي لأنني **أفترض**، كما بيّنت أعلاه، أن عدم النفور من

القتل والظلم وعدم الاشمئزاز من مظاهر التعذيب الجسدي هما حالة شذوذ أو انحراف لا أخلاقيات أخرى (وهو افتراض ليس علميًا بالضرورة). لكن ثمة عوامل أخرى لم يتطرق باومان إليها في هذا الكتاب، وهي تبلّد المشاعر والتعود على رؤية هذه المظاهر. وفي حالات كثيرة يتغلب الشعور بالكراهية والرغبة في الانتقام على الاشمئزاز من مظاهر التعذيب الجسدي. وأعتقد أن من الضروري دراسة هذه الموضوعات التي نجد لها أهمية في فهم وحشية الحروب الأهلية الطائفية وغيرها، وحيث لا يحضر فعل مؤسسات بيروقراطية بقوة ولا تقسيم عمل إلى درجة تحيد الأخلاق. وأخيرًا، نشأت ظاهرة قيام أشخاص بأعمال تعذيب وعنف وتنكيل وتصويرها بأنفسهم وعرض الصور أيضًا بأنفسهم في شبكات التواصل الاجتماعي. وقد رأينا مقاطع فيديو من هذا النوع صوّرها جنود من الجيش السوري وهم يرتكبون التعذيب، وآخرون من بعض الفصائل السورية المسلحة.

لكن باومان ينتبه إلى مسألة البُعد وعدم المعرفة الشخصية في حالة الإبادة الجماعية، وعدم رؤية الجريمة بأم العين، فلم يكن إذّاك ممكنًا تحييد الأخلاق والاشمئزاز من القتل من دون اتخاذ خطوات منهجية في فصل اليهود عن المجتمع لكي تجري الجريمة بعيدًا من مرأى المجتمع ومسمعه. وقد بدأت هذه الخطوات بالفصل وانتهت بتجريد اليهود من سماتهم الشخصية والفردية، ومطابقة التصورات العنصرية عن اليهودي المجرّد مع اليهود العينة؛ فمن أهم عوامل التحييد الأخلاقي تجريد الآخر من شخصيته وإنسانيته وتميّزه.

لا تنشأ المسافة مع الضحية من شطب إنسانيتها العينية فحسب، بل أيضًا من نشوء إنسان حديث مذرّر غير مهتم بما هو خارج تجربته الشخصية: عائلته، حيّه، مكان عمله. ويقتبس باومان هنا المؤرخ الألماني المعروف هانز مومسن في تحديده لـ «البعد الأنثروبولوجي» للهولوكوست بأنه «الخطر الكامن في المجتمع الصناعي في يومنا الراهن لعملية التعود على

اللامبالاة الأخلاقية تجاه الأفعال التي لا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بما يقع في نطاق التجربة الشخصية»[(25)]. وفي هذا المجتمع تحديدًا، يُمكن أن يصل تأثير أفعال الإنسان إلى نقاط بعيدة جدًا تتلاشى فيها الرؤية الأخلاقية، وذلك بسبب التكنولوجيا؛ والمفارقة أن في هذه المجتمع ينشأ أيضًا مواطن منكفئ إلى مجاله الخاص، وهكذا يقود انفصال الضحايا عن مملكة المواطن الخاصة وبُعد المواطن من مكان وقوع الجريمة إلى إسكات الدافع الأخلاقي.

يُعدد باومان عناصر إدارة الأخلاق، وفي الحقيقة إسكات الأخلاق وتحييدها، في ثلاثة: «(1) الإنتاج الاجتماعي للتباعد، والذي يقلل ضغط المسؤولية الأخلاقية أو يلغيها؛ (2) استبدال المسؤولية الأخلاقية بالمسؤولية الفنية التكنيكية [...]؛ (3) تكنولوجيا الفصل والتمييز العنصري التي تشجع على اللامبالاة نحو مأساة الآخر التي من الأحرى أن تخضع للحكم الأخلاقي والاستجابة الأخلاقية». وفي رأيي أن العامل الثالث ليس نتاج الحداثة فحسب، بل إنه كان في الماضي قائمًا أيضًا في الانقسام إلى قبائل وديانات وغيرها، وكان يُعطل المسؤولية الأخلاقية تجاه القبيلة الأخرى أو الشعب الآخر في الحروب والغزوات؛ فما كان يعدّ محظورًا داخل الجماعة يعدّ مباحًا خارجها. وكان من المفترض أن تتغلب الحداثة على ذلك، بتجاوزها هذه الحدود، وتمثل هذا التجاوز في شرعة حقوق الإنسان والمؤسسات الدولية وغيرها؛ لكن الحداثة أعادت إنتاجها على مستوى أعلى مختلف بالعنصرية من جهة، وسيادة الدولة من جهة أخرى. لهذا، فإني لا أعتبر هذا العامل، تحديدًا، من نتاج الحداثة بل من فشلها.

ينتهي كتاب **الحداثة والهولوكوست** بمجموعة من النصوص تُلخّص في الحقيقة الأفكار الرئيسة في الكتاب، أو تُعيد معالجتها في ضوء قضايا معاصرة. وتبدأ في الفصل الثامن، بملحق عنوانه «العقلانية والخزي الأخلاقي»، يعالج فيه باومان اعتماد الحكام على عقلانية الضحايا

وحساباتهم؛ فحين لا تحترم الأغلبية النظام والقانون، وهو ما كان يخشاه النظام في جنوب أفريقيا، مثلما خشيت إسرائيل الانتفاضة الفلسطينية الأولى، لا يعود الترهيب والقمع فاعلين، لأن المحكوم يتخلى عن الحسابات اليومية التي تقود إلى التزام النظام والعقلانية المتمثلة في حساب الربح والخسارة. وبالتالي، فإن الترهيب والقمع ممكنان إذا كانت أغلبية الضحايا تطيع نظامًا قانونيًا اجتماعيًّا ما، أما في حال تجرأت وأقدمت على خرق الأنظمة كلها، حتى لو وُصف ذلك بالفوضى، فإن السيطرة تغدو حينذاك غير ممكنة.

من أهم عناصر ميراث النازية التي بقيت قائمة حتى عصرنا هذا «قبولنا السلطة التي تعمل بحساب التكاليف والفعالية ضد القيم الأخلاقية؛ ذلك كله ينطوي على دلائل تفضح الفساد الذي كشفت عنه الهولوكوست، لكن يبدو أن ذلك كله لم يسبب لنا أي شعور بالخزي». وباومان يشجع على الشعور بالخزي لأن من الممكن أن يساعد هذا الشعورُ في استرداد بعضٍ من الجانب الأخلاقي الذي فقده الفاعلون والضحايا والمتفرجون. والاختيار عنده ليس بين الخزي والفخر، بل «بين فخر الخزي المُطهر أخلاقيًا وخزي الفخر المُدمر أخلاقيًا». وربما يكون كلامه عن ارتكاب فعل غير أخلاقي والاكتفاء بالتطهر والشعور بالخزي غير مقنع لكثيرين، لأن فاعليته ستقتصر ربما على عملية تطهّر لا أكثر ولا أقل.

في نظام قائم على التناقض بين العقلانية والمبادئ الأخلاقية، تصير الإنسانية هي الخاسر الأكبر، لكن في الحقيقة إن ما فعله باومان في هذا الكتاب هو إبراز هذا التناقض، ولم يدلنا على طريقة تكون فيها العقلانية متوافقة مع الأخلاقية. أمّا أولئك الذين ساعدوا الضحايا ووفّروا لهم ملجأً في مرحلة حدوث الهولوكوست، وهُم قلة، فإن ما فعلوه يبعث الأمل في مستقبلٍ لا يكون فيه الحفاظ على الذات على حساب الواجب الأخلاقي.

تحت عنوان «الاستغلال الاجتماعي للأخلاق: محاضرة جائزة أمالفي الأوروبية، 1990»، يقول باومان إن الحكمة المؤلمة التي أراد أن يضمّنها في رسالة الكتاب هي أن أصعب مهمة هي الحفاظ على آدمية الإنسان في ظروفٍ غير آدمية. وهو يتفق مع ماكس شيلر على أن الأخلاق موجودة ولها مكانها قبل بدء جميع أنواع التعليم، وأن الأخلاق ليست من إنتاج المجتمع، بل من شعور الإنسان، الذي هو جوهر السلوكات الأخلاقية كافة، وهو أساس الحياة في المجتمع. وأنا أتفق مع هذا أيضًا؛ إذ لا يمكننا التصرف بأخلاقية إذا ألغينا تمييز الخير من الشر، واعتبرنا ما هو أخلاقي هو ما يصدر من المجتمع وسلطته التشريعية، سواء أكانت في شكل أعراف أم على شكل تقاليد أم قوانين.

ينتقد باومان محاولة احتكار الدولة اليهودية دور الضحية وادعاءها أنها وصية على الهولوكوست وتحتكر المظلومية، ومن ثم فهي الطرف الوحيد المستفيد منها. ويعدّ أن هذا «الاستحواذ السافر هو الذي حال دون تحوّل التجربة التي يقال إنها تجربة يهودية خالصة إلى مشكلة عالمية تخص الوضع الإنساني الحديث، ومن ثم إلى ملكية عامة تخص العالم أجمع». والعملية الموازية لهذا هي تهميش الهولوكوست عالميًا وعدّها جزءًا من التاريخ الألماني وثقافته وفلسفته وطبيعة الألمان القومية السلطوية المحيرة.

يبني باومان، في ما يبدو من ميله إلى فلسفة مابعد الحداثة، ومثل فلاسفة آخرين، على انهيار السرديات الكبرى، أو ما سمّاه انهيار البستان الأعظم، وعدم نشوء سرديات شمولية أخرى تُبرر الإبادات الجماعية كما فعلت النازية والشيوعية وغيرهما؛ إذ تحرر عالم مابعد الحداثة من «مهمات الرجل الأبيض والبروليتاريا والعِرق الآري» والسرديات كلها التي بررت الإبادات. ولكن الأحداث، في رأيي المتواضع، لا تُظهر ذلك، والحداثة لم تتضمن هذه السرديات فحسب، بل تضمنت أيضًا سرديات حقوق الإنسان، والسلام العالمي، ونسبية السيادة الوطنية، والتعلم من تجربة النازية. كما أن انهيار هذه السرديات لم يكن كله «إيجابيات»، ويمكن أن يؤدي إلى انفلات

الوحشية والحروب الأهلية، كما جرى في رواندا والبوسنة، وكما في حالة ما يمكن عدّه إبادة وحشية قام بها النظام في سورية ضد فئات واسعة من السكان تمردت عليه، وكما في حالة الروهينغيا في ميانمار، وذلك في غياب السرديات الكبرى، وفي غياب أي نزعة لأي دولة بأنها تُصدّر رسالة ما للإنسانية. فالبوتينية [نسبة إلى الرئيس الروسي فلاديمير بوتين] السائدة في السياسة الروسية حاليًا هي من التعبيرات عن انهيار السرديات الكبرى، إذ تنطلق من مصالح الدولة الجيواستراتيجية فحسب، وتقدس مبدأ السيادة الوطنية من دون أي رسالة عالمية أو زعم عن سردية كبرى؛ فهو ليس لديه ما يصدره إلى العالم سوى الحفاظ على مصالحه. وهذه عدوى تصيب الولايات المتحدة في حالة الرئيس الأميركي دونالد ترامب. وتنطلق الشعبويات المختلفة في أوروبا ممّا تسميه المصلحة الوطنية ضد السردية الليبرالية، وحتى سردية الحضارة الأوروبية المشتركة التي يقوم عليها الاتحاد الأوروبي.

ينهي باومان بقضية سوف تقوده إلى كتابة مؤلفات خاصة بشأنها، وهي أن الحداثة تقوم على محاربة الخوف والقلق، ومنع الخطر الذي كان قائمًا تجاه الطبيعة والمجتمع على حدٍ سواء، وذلك بواسطة الدولة ونُظمها، وبواسطة العلوم الحديثة وغيرها. وفي رأيه أن الحياة المعاصرة تعود إلى مجتمع المخاطر، بمعنى التعود على العيش مع المخاطر، والإدراك بأن الحياة مليئة بمخاطر لا يُمكن اجتنابها، وأن الناس في المجتمع المعاصر يعيشون من دون معرفة بما سيجلبه المستقبل. لقد انطلقت الحداثة من استبدال جزء كبير من حرية الفرد في مقابل الأمن الاجتماعي الشامل، لكن في العصر الحالي، سُحب قسم كبير من الضمانات الاجتماعية الخاصة بأمن الفرد، ويُقصد بذلك تخلي الدولة عن كثير من مسؤولياتها، وأصبحت الحياة مؤلمة وغير آمنة، وخابت الوعود بتبسيط العالم المعقد. أصبح الأفراد متمركزين حول أنفسهم، وهمومهم منحصرة في الأمن الشخصي

وسلامة الجسد وامتدادته، أي الممتلكات الشخصية والمنزل والشارع والجوار والبيئة، ومحاربة الجريمة والخوف من الغرباء.

بات باومان يفضّل تسمية الحداثة السائلة على مابعد الحداثة. ويمكن اعتبار كتابه هذا منطلقًا لسلسلة الحداثة السائلة، كما يبدو لي. وقد لخّصت هبة رؤوف عزت ما يقصده باومان بالحداثة السائلة في مقدمتها لكتاب **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، قائلة إن «تفكك الروابط، وانفصال السلطة الحاكمة عن السيطرة الفعلية على مقاليد السياسة التي تحددها توازنات خارج حدود الدولة، ومحنة المعاناة الفردية بعد تشرذم الروابط الاجتماعية، والمسارات الأفقية للحياة الاجتماعية والمهنية من مرحلة إلى مرحلة من دون إحداث تراكم رأسي نتيجة هذا الوضع سريع التغير»[(26)].

كما بالنسبة إلى ليوتار، الذي اعتبر مابعد الحداثة جزءًا من الحداثة، فإن باومان عرَّف مابعد الحداثة بأنها «العقل الحديث متأملًا ذاته طويلًا بانتباه ورصانة»[(27)]؛ إنها حداثة واعية لحدود الحداثة وأوهامها، مثل الاعتقاد بأن المعرفة تقدمية وشاملة وكونية وعقلانية دائمًا؛ كما تدرك هذه الحداثة الواعية لذاتها أيضًا أن ما يعدّ نفسه كونيًا غالبًا ما هو مستمد من المحلي والجزئي وحتى من ثقافة محلية، وأن ما كان يعدّ محسومًا ما عاد كذلك، وما يعدّ يقينيًا وواضحًا هو في الحقيقة إشكالي ومبهم.

إذا كانت مابعد الحداثة مرحلة الخطر واللايقين عند باومان، فهي أيضًا مكان الفرص في الوقت ذاته؛ الفرص التي تعتمد على إدراك المسؤولية الأخلاقية، وهذا شرط تحقيق التحرر الحقيقي في مابعد الحداثة. والأمر يتوقف على النجاح في إدخال العنصر الأخلاقي في الحياة الاجتماعية، حيث يكون ثمة دور للمعايير الأخلاقية النابعة من المسؤولية وضمير الفرد، ويبدأ ذلك من إدراك أن اللايقين والارتباك إزاء تقلبات الحياة في هذا العصر وعِدم الأمان القائم فيه، لا يجوز أن يفزعانا، ولا أن ننتظر أن

تجد الحداثة حلًا عقلانيًا لهما بوصفهما مشكلة، بل يجب تعلم العيش معهما، واعتبارهما فرصة لخيارات أخلاقية لا توصلنا إليها الحسابات العقلانية.

(1) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1988), p. 92.

(2) Jean - François Lyotard, *Political Writings* (London: UCL Press, 1993), pp. 27 - 28.

(3) يُنظر، بشكل خاص، الفصل الثالث من: سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 36 - 53.

(4) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Introduction by Amos Elon, Penguin Classics (New York: Penguin Books, 2006), pp. 105 - 106.

تقارب أرندت الموضوع بشكل مختلف في الموقع ذاته من نصها، حيث ترى أن هؤلاء الضالعين في الجريمة يظنون أنهم منخرطون في مشروع عظيم لا تسنح الفرصة لمثله إلا كل ألف عام، أي إنها ترى أهمية غسل الدماغ الأيديولوجي والإيمان بالفكرة.

(5) يُنظر أيضًا:

Herbert G. Kelman, «Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers,» *Journal of Social Issues*, vol. 29, no. 4 (Fall 1973), pp. 29 - 61.

(6) يُنظر أيضًا:

Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 22.

(7) يُنظر أيضًا:

John R. Sabini and Maury Silver, «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust,» in: Joel E. Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980), p. 329.

(8) يُنظر أيضًا:

Raul Hilberg, «Significance of the Holocaust,» in: Henry Friedlander and Sybil Milton (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers* (Millwood, NY: .Kraus International Publications, 1980), pp. 101 - 102

(9) يُنظر أيضًا:

Henry L. Feingold, «How Unique Is the Holocaust?,» in: Alex Grobman and Daniel Landes (eds.), *Genocide, Critical Issues of the Holocaust: A Companion to the Film, Genocide* (Los Angeles, Calif.: Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, 1983), p. .397

(10) يُنظر أيضًا:

Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century* (New .Haven: Yale University Press, 1981), pp. 137 - 161

(11) يُنظر أيضًا:

George M. Kren and Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behavior* (New York: Holmes and Meier, 1980), pp. 130 .and 143

(12) Giorgio Agamben, *Sovereign Power and Bare Life*, Translated by Daniel Heller - Roazen, Homo Sacer; 1. Meridian (Stanford, Calif.: .Stanford University Press, 1998), pp. 71 - 74

(13) .Ibid., pp. 119 - 120

(14) .Ibid., p. 120

(15) .Ibid., p. 121

(16) .Ibid., pp. 75 - 80

(17) سبق أن أشرت إليه في كتابي **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، حيث حللت العلاقة بين المقدّس والمحرّم بوصفهما من أصل واحد في جذور الديانات.

(18) .Ibid., p. 83

(19) Walter Benjamin, «On the Concept of History,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings, vol. 4: 1938 - 1940*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2003), p. 392.

(20) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp. 105 - 106.

(21) يُنظر أيضًا:

Jacques Adler, *The Jews of Paris and the Final Solution: Communal Response and Internal Conflicts, 1940 - 1944*, Studies in Jewish History (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 223 - 224.

(22) يُنظر أيضًا:

Stanley Milgram, *The Individual in a Social World: Essays and Experiments*, Addison - Wesley Series in Social Psychology (Reading, Mass.: Addison - Wesley Pub. Co., 1971), pp. 96 - 97.

(23) الفيلسوف الذي تأثر به باومان كثيرًا، وربما نجم ذلك عن سيرة ذاتية متشابهة من ناحية كونهما يهوديين ليبراليين يتحدران من شرق أوروبا ويعملان في الأكاديمية الغربية، ومن ناحية أنهما فقدا أقارب في الهولوكوست.

(24) للاطلاع على مناقشة بشأن مساهمة ليفيناس في دراسة المشاعر الإنسانية والعلاقة مع الآخر من منطلق ظاهراتي قريب من هوسرل، الذي كان ليفيناس أول من ترجمه إلى الفرنسية، يُنظر:

John E. Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy (Albany, NY: State University of New York Press, 2001), esp. chaps. 4 - 5.

(25) يُنظر أيضًا:

Hans Mommsen, «Anti - Jewish Politics and the Implementation of the Holocaust,» in: Hedley Bull (ed.), *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), p. 136.

(26) زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 13.

(27) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambride: Polity Press, 1991), p. 272.

توطئة

بعد أن انتهت زوجتي جانينا من تدوين قصتها الشخصية عن حياتها في غيتو وارسو وعن فترة اختبائها بعد هروبها منه، شكرتني على تحمّل مشقة غيابها الطويل في أثناء الكتابة التي استغرقت عامين؛ إذ أسهبت في الكتابة عن ذلك العالم الذي «**لم يكن عالمي**». وواقع الأمر أنني نجوت من عالم الرعب واللاإنسانية ذاك عندما امتد إلى أقصى أرجاء أوروبا. ومثل كثر من أبناء جيلي، لم أحاول قط أن استكشف هذا العالم بعد أن اختفى تمامًا، ولم يبق منه سوى ذكريات مؤلمة وندوب مزمنة أصابت من جَرحهم ومن أفجعهم بفقد ذويهم.

بالطبع كنت على دراية بالهولوكوست، وكانت صورتها في مخيلتي هي الصورة المعتادة التي كانت لدى الأجيال المتلاحقة: جريمة مروعة قام بها الأشرار في حق الأبرياء؛ عالم ينقسم إلى قتلة مجانين وضحايا عاجزين، إضافة إلى أناس كثر يساعدون الضحايا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، وإن لم يكن في استطاعتهم أن يفعلوا ذلك في الأغلب. في ذلك العالم، ارتكب القتلة جرائمهم لأنهم كانوا مجموعة من المجانين والأشرار استحوذت عليهم فكرة مجنونة وشريرة، حيث كان الضحايا يُساقون إلى الموت لأنهم لم يضاهوا العدو في العدة والعتاد. وما كان للعالم إلا أن يتفرج على ما يحدث في ذهول وحسرة؛ إذ كان يعلم أن الانتصار النهائي للجيوش التي تقود التحالف ضد النازية هو وحده الذي سيضع نهاية للمعاناة الإنسانية. ومن ثم كانت صورة الهولوكوست في مخيلتي مثل صورة مُعلقة على جدار، صورة لها إطار مُحْكَم يفصلها عن ورق الجدران ويبرز اختلافها الكبير عن باقي الأثاث.

بعد أن قرأت كتاب جانينا، بدأت أفكر كم كنت لا أعلم، أو بالأحرى، كم كنت لا أفكر على نحو سليم. وبدأت أفهم أنني لم أكن أفهم حقًا ما حدث في ذلك «العالم الذي لم يكن عالمي». فما حدث كان على درجة من التعقيد

أكبر من أن نفسره بتلك الطريقة البسيطة المريحة التي تخيلت عن سذاجة أنها كافية. أدركت أن الهولوكوست لم تكن مجرد حدث مروع ومخيف، بل هي حدث ليس من السهل على الإطلاق أن نفهمه من خلال المصطلحات التقليدية «العادية»؛ فهذا الحدث دُوِّن في شيفرته الخاصة التي كان لا بد من فكها أولًا حتى يصبح الفهم ممكنًا.

أردت أن أفهم هذا الحدث ومعناه من خلال قراءة أعمال المؤرخين وعلماء النفس والمتخصصين بالعلوم الاجتماعية، فأخذت أبحث في رفوف المكتبات التي لم أفحصها من قبل، ووجدتها مكتظة بدراسات تاريخية تفصيلية دقيقة وكتابات لاهوتية عميقة، كما وجدت بضع دراسات سوسيولوجية تتسم بمهارة البحث وروعة التأليف. كانت الدلائل التي عدَّدها المؤرخون مذهلة في محتواها وحجمها، وكانت تحليلاتهم قوية وعميقة، وكشفت بما لا يدع مجالًا للشك عن أن الهولوكوست كانت نافذة من النوافذ، لا مجرد صورة على جدار. وبالنظر عبر هذه النافذة، يستطيع المرء أن يحوز لقطة نادرة لأشياء كثيرة كانت غير مرئية، والأشياء التي في إمكان المرء أن يرى أن لها أهمية كبرى، لا للجناة والضحايا والشهود على الجريمة فحسب، بل أيضًا لجميع الأحياء اليوم، ومن يرجون أن يكونوا أحياءً غدًا. ما رأيته عبر هذه النافذة لم يكن يبعث السرور. ومع ذلك، كلما كان المنظر يبعث على الإحباط، ازداد اقتناعي أننا إذا رفضنا أن ننظر عبر هذه النافذة، فإننا نُعرِّض حياتنا للخطر.

غير أنني لم أنظر عبر هذه النافذة من قبل، وبذلك لم أكن أختلف عن زملائي السوسيولوجيين، حيث كنت أفترض، مثل أغلبيتهم، أن الهولوكوست كانت - في أحسن تقدير - شيئًا نفسره نحن أهل العلوم الاجتماعية، ولكن ليس بالطبع شيئًا يمكن أن يُفسر بواعث مخاوفنا الراهنة. كنت أعتقد من خلال افتراض مسبق، لا من خلال التدبر والتأمل، أن الهولوكوست انقطاع في التدفق الطبيعي للتاريخ، وورم سرطاني ينهش جسد المجتمع المتحضر، وجنون لحظي بين سلامة العقل وصحته. هكذا

كنت أستطيع أن أرسم لتلامذتي صورة مجتمع سليم العقل والبدن، تاركًا قصة الهولوكوست للمحترفين في علم الأمراض!

كان كل ما اقتنعت به، وما اقتنع به زملائي علماء الاجتماع، وليد طرق الاحتفال السنوي بذكرى الهولوكوست؛ إذ استقرت الذكرى في عقول الجماهير غالبًا بوصفها مأساة حدثت لليهود، ولليهود وحدهم، ومن ثم فهي تدعو الناس جميعًا إلى الأسف والمؤاساة والشفقة وربما الاعتذار، لا أكثر! كل مرة يحكي اليهود، وغير اليهود، عن الهولوكوست بوصفها ملكية جمعية ووحيدة لليهود، وبوصفها شيئًا يمتلكه أو يُعكف على حراسته الناجون من الموت بالرصاص والغاز، وذريات من قُتلوا رميًّا بالرصاص وخنقًا بالغاز. وفي النهاية، نجد بعض من جعلوا أنفسهم أوصياء وناطقين باسم الموتى يغالون ويحذرون من اللصوص الذين يتآمرون لسرقة الهولوكوست من اليهود و«تنصيرها»، أو تذويب طبيعتها اليهودية الفريدة بوضعها في سياق معاناة «إنسانية» مبهمة. فالدولة اليهودية [إسرائيل] حاولت توظيف الذكريات المأساوية شهادة تؤكد بها شرعيتها السياسية، وجواز مرور وحصانة رسمية لسياساتها في الماضي والمستقبل، بل ودفعة مالية مسبقة لتبرير ألوان شتى من العذاب والظلم والاضطهاد التي ربما ترتكبها في حق الآخرين. مثل هذه الرؤى أوجدت مبرراتها، وساهمت في ترسيخ الهولوكوست في الوعي العام على أنها مسألة يهودية لا غير، فليس لها أهمية تذكر لأيٍّ من البشر الآخرين، بمن في ذلك اليهود أنفسهم كبشر، على الرغم من أنهم يعيشون في الأزمنة الحديثة، وكان قدرهم أن يكونوا أبناء المجتمع الحديث. وقد نبهني أحد أصدقائي المستنيرين إلى هذا الحد الذي وصل إليه هذا الاختزال الخطِر لأهمية الهولوكوست، حتى بات مجرد حادثة خاصة ومأساة حدثت لأمة واحدة. فشكوت إليه أنني لم أجد في علم الاجتماع دليلًا كبيرًا على استنتاجات من تجربة الهولوكوست تهم جميع الناس، فبادر إلى القول: «أليس ذلك مثيرًا للدهشة إذا أخذنا في الاعتبار عدد علماء الاجتماع اليهود؟».

إننا نسمع عن الهولوكوست في الذكرى السنوية التي يُحتفل بها أمام جماهير يهودية في الأغلب الأعم، وتُنقل في وسائل الإعلام على أنها حدث في حياة الجماعات اليهودية. كما أن جامعات بدأت تدرّس مناهج خاصة في تاريخ الهولوكوست، بمعزل عن مناهج التاريخ العام، فأصبح كثرٌ يرونها موضوعًا خاصًا في التاريخ اليهودي، وجذبت أساتذة متخصصين ومحترفين يعكفون على إجراء اللقاءات وإلقاء المحاضرات في مؤتمرات وندوات وحلقات دراسية دقيقة التخصص؛ صحيح أن أعمالهم غزيرة الإنتاج وبالغة الأهمية، لكن قلّما تجد طريقها مرة أخرى إلى الاهتمام البحثي العام والحياة الثقافية العامة، تمامًا مثل أغلب الاهتمامات المتخصصة الأخرى في عالمنا الذي يعج بالتخصصات والمتخصصين.

إذا حدث أن سلكت هذه الأعمال هذا الطريق العام، فغالبًا ما يُسمح لها بأن تظهر على الساحة العامة في شكل يؤكد ضرورة الوقاية مما حدث، ويدعو إلى راحة البال وإنهاء النفير. هذه الأعمال تتناغم مع ميثولوجيا الجماهير؛ إذ يمكنها أن توقظهم من حالة اللامبالاة تجاه مأساة إنسانية، لكن لا يمكنها أن توقظهم من راحة البال التي ينعمون بها، مثل المسلسل التلفزيوني الأميركي المسمّى «هولوكوست» الذي يصور أطباءَ أفاضل وذويهم المشهود لهم بالاستقامة والاحترام ودماثة الخُلق - تمامًا مثل جيرانك في مدينة بروكلين الأميركية - وهم يساقون إلى غرف الغاز بأيدي الأوغاد النازيين بمساعدة الفلاحين السلاف الأجلاف المتعطشين للدماء.

لاحظ ديفيد روسكيز، وهو باحث ذكي يتفهم ردات الفعل اليهودية للسرديات الخاصة بنهاية العالم، الطبيعةَ الصامتة القاسية للرقابة الذاتية؛ إذ اكتشف أن عبارة «انحنت الجباه على الأرض» في شعر الغيتو قد حلت محلها في طبعات لاحقة عبارة «ارتفعت الجباه وكلها إيمان»! ويرى روسكيز أنه «كلما تخلصنا من اللون الرمادي، استطاعت الهولوكوست أن تأخذ معالمها الخاصة، فالموتى اليهود كانوا يمثلون الخير المطلق، أمّا النازيون فكانوا يمثلون الشر المطلق»! وقد واجهت حنة أرندت وابلًا من

الانتقادات ممن شعروا بأنها جرحت مشاعرهم عندما لمحت إلى أن ضحايا هذا النظام غير الإنساني ربما فقدوا بعضًا من إنسانيتهم في طريقهم إلى الهلاك.

كانت الهولوكوست في واقع الأمر مأساة يهودية. صحيح أن اليهود لم يكونوا الجماعات الوحيدة التي تعرضت لـ «معاملة خاصة» من النظام النازي، حيث كان الستة ملايين يهودي من بين أكثر من عشرين مليون ضحية أُزهقت أرواحهم بأمر من هتلر، لكن كان اليهود وحدهم هدفًا للتدمير الشامل، ولم يُخصص لهم مكان في النظام الجديد الذي نوى هتلر تأسيسه. على الرغم من ذلك، لم تكن الهولوكوست مجرد مشكلة يهودية، ولم تكن حدثًا في التاريخ اليهودي وحده. لقد ولدت الهولوكوست ووقعت في مجتمعنا الغربي العقلاني الحديث، وفي أوج مجد حضارتنا، وفي ذروة إنجازنا الثقافي الإنساني، وهي لهذا السبب مشكلة من مشكلات المجتمع الغربي والحضارة الغربية والثقافة الغربية. ولهذا السبب أيضًا نقول إن المداواة الذاتية للذاكرة التاريخية التي تقع في وعي المجتمع الحديث أكثر من مجرد تجاهل يؤذي ضحايا الإبادة، إنها علامة عمى خطِر، وربما انتحاري.

لا تعني المداواة الذاتية من الماضي الأليم أن لا بد للهولوكوست من أن تختفي من الذاكرة تمامًا؛ فهناك علامات كثيرة تدل على العكس. فباستثناء بعض الأصوات القليلة التي تعكف على المراجعات وتنكر واقعية الحدث - ويبدو أنها تساهم بذلك في تنمية وعي الجماهير بالهولوكوست من خلال عناوين الأخبار التي تثيرها - يبدو أن الهولوكوست وتأثيرها في الضحايا، ولا سيما الناجين، يحتلان رقعة متزايدة من اهتمامات الجماهير. وصار مثل هذه الموضوعات حبكات درامية صغرى إلزامية تقريبًا، وإن كانت ثانوية بوجه عام، في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية أو الروايات. لكن هناك شكًا ما في أن المداواة الذاتية تحدث بالفعل من خلال عمليتين متشابكتين. تتمثّل **الأولى** في تحويل تاريخ الهولوكوست إلى صناعة

متخصصة، لها معاهدها العلمية الخاصة ومؤسساتها ومؤتمراتها العلمية الخاصة. وأحد التأثيرات المشهورة والمألوفة لتفريع الحقول البحثية يتمثّل في أن علاقة النزعة التخصصية الجديدة بالاهتمام البحثي الرئيس تصبح علاقة طفيفة، لأن الاتجاه العام للبحث لا يتأثر إطلاقًا باهتمامات المتخصصين الجدد وباكتشافاتهم ولغتهم الخاصة والصور المجازية التي يطورونها. إن تفريع التخصصات يعني في أغلب الأمر أن الاهتمامات البحثية التي يعهد بها إلى المؤسسات المتخصصة تُستبعد من مجموعة المبادئ والقواعد العامة للحقل البحثي العام، فهي، إن جاز التعبير، توضع في عالم الجزئيات وتتعرض للتهميش والتجريد من مغزى أعم في الممارسة، إن لم يكن بالضرورة في النظرية. ومن ثم، فإن الاتجاه البحثي العام يُعفى من واجب الاهتمام الإضافي بها؛ فبينما نجد زيادة مذهلة في عدد الأعمال المتخصصة بتاريخ الهولوكوست وفي عمق هذه الأعمال وقيمتها البحثية، فإننا لا نجد زيادة في حجم المساحة والاهتمام المخصص لها في السرديات العامة للتاريخ الحديث، بل إن من الأسهل الآن أن يُعفى الباحث من تحليل حقيقي للهولوكوست من خلال إضافة ملحق يضم قائمة طويلة معتمدة من المراجع البحثية**!**

أما العملية **الثانية**، فتتمثل في تعزيز صحة الصور المجازية التي ترسخت في الوعي الشعبي عن الهولوكوست؛ إذ ارتبطت المعلومات العامة عن الهولوكوست في الأغلب الأعم بالاحتفالات التذكارية والمحاضرات الأخلاقية والعظات الدينية التي تستدعيها هذه المناسبات وتمنحها الشرعية. مناسبات كهذه لا تسمح إطلاقًا، على الرغم من أهميتها، بالتعمق في تحليل تجربة الهولوكوست، ولا سيما جوانبها الأكثر إزعاجًا وبشاعة. وقلّما يجد مثل هذا التحليل المحدود أصلًا طريقه إلى الوعي العام الذي يغذّيه غير المتخصصين ووسائل الإعلام المتاحة بوجه عام.

عندما يُدعى الناس إلى التفكير في أكثر الأسئلة رهبة في النفس - كيف كان لفاجعة كهذه أن تحدث؟ كيف كان في الإمكان أن تحدث في قلب أعظم

بقعة حضارية في العالم؟ - فقلّما يُعكر ذلك صفوهم، بل تتخفى مناقشة الذنْب في حفلة تنكرية ترتدي فيها قناع تحليل الأسباب، ويُقال لنا إن جذور الفاجعة لا بد من البحث عنها في هوس هتلر بأفكار ما، وفي انصياع حاشيته، وقسوة تابعيه، والفساد الأخلاقي الذي غرسته أفكاره! وربما تطول القائمة إذا بحثنا أكثر، فربما تعود جذور هذه الفاجعة إلى انحرافات خاصة معيّنة في التاريخ الألماني، أو في لامبالاة الألمان العاديين على الصعيد الأخلاقي، وهو موقف لا يمكن توقعه إلا في إطار معاداتهم للسامية، صريحة كانت أم مستترة! أما الدعوة إلى «**محاولة فهم الطريقة التي أصبح من خلالها مثل هذه الأشياء أمرًا ممكنًا**»، فتتبعها في أغلب الأحيان قائمة بفضائح الدولة الممقوتة المسماة دولة الرايخ[28]، وبالقسوة الحيوانية النازية أو جوانب أخرى لما يسمّى «**المرض الألماني**»، ما دام الاحتفال السنوي بذكرى الهولوكوست يعزز الاعتقاد بأن هذا المرض يشير إلى شيء «**يتناقض مع ما يؤمن به الأحياء على كوكب الأرض**». ويقال لنا أيضًا ما إن نصبح على وعي تام بالأعمال الوحشية التي ارتكبتها النازية وأسبابها، «حينئذٍ فحسب سيكون في مقدورنا أن نداوي، أو في الأقل، أن نكوي الجرح الذي سبّبته النازية في حضارتنا الغربية». وأحد التفسيرات الممكنة التي لم يقصدها المؤلفون بالضرورة لهذه الرؤى وأمثالها هو أنه فور إثبات المسؤولية المادية والأخلاقية وإدانة ألمانيا والألمان والنازيين، سيكتمل البحث عن الأسباب! لقد انحصرت الهولوكوست وأسبابها في نطاق ضيق وزمن محدد، وهو زمن انتهى لحسن الحظ!

بيد أن التركيز على الصبغة الألمانية للجريمة، بوصفها العامل الذي لا بد من أن يقوم عليه تفسير الجريمة، هو تبرئة ساحة الناس جميعًا، بل وتبرئة العوامل الأخرى كافة؛ فالإيحاء بأن جناة الهولوكوست كانوا جُرح حضارتنا الغربية أو مرضها، وبأنهم ليسوا نتاجها الشرعي المخيف، إنما يؤدي إلى رضا أخلاقي وتبرئة للنفس، بل ويشكل تهديدًا خطِرًا بنزع

الأسلحة السياسية والأخلاقية؛ فالجريمة هذه وقعت «بعيدًا هناك» في زمنٍ آخر، في بلد آخر. وكلما أُلقي اللوم «عليهم»، كنا «نحن» في أمان، وقلَّ اضطرارنا إلى الدفاع عن هذا الأمان. وما إن يصبح إلقاء اللائمة على غيرنا مرادفًا لتحديد الأسباب، فلا داعي إلى أن نشك في سلامة الطريقة التي نحيا بها ونفخر بها كل الفخر!

تكمن المفارقة هنا في أن المحصلة النهائية هي حالة من الاستخفاف بالفاجعة التي تمثّلها ذكرى الهولوكوست؛ فالرسالة التي تنطوي عليها الهولوكوست بشأن الطريقة التي نحيا بها الآن - عن نوعية المؤسسات التي نحتمي بها، وعن صحة المعايير التي نقيس بها استقامة تصرفاتنا وسلامة نماذج التفاعل التي نقبلها ونعدها نماذج سوية وطبيعية - هذه الرسالة لا تصل إلى أحد، ولا ينصت إليها أحد، بل تبقى طي الكتمان. وإذا اكتشفها المتخصصون وناقشوها في قاعات المؤتمرات، فقلما يسمع بها أحد خارج هذه الدوائر، ويراها غير المتخصصين لغزًا يستعصي على الفهم. هذه الرسالة لم تصل إلى الوعي المعاصر كما ينبغي حتى هذه اللحظة، والأسوأ من ذلك أنها لم تؤثر في التجربة المعاصرة.

إن الكتاب الذي بين أيدينا مساهمة متواضعة لما يبدو في هذه الظروف مهمة تأخر القيام بها مطوّلًا، وهي مهمة ذات أهمية ثقافية وسياسية بالغة، وتتضمن حشد الدروس السياسية والنفسية والسوسيولوجية المستفادة من الهولوكوست، من أجل تأسيس علاقة بينها وبين الوعي الذاتي والتجربة الفعلية لمؤسسات المجتمع المعاصر وأبنائه. وهذه الدراسة لا تقدم أي طرح جديد عن تاريخ الهولوكوست، وهي تعتمد في معلوماتها التاريخية على الإنجاز المذهل للبحوث الحديثة المتخصصة التي بذلتُ قصارى جهدي في البحث عنها والتدقيق فيها، فأدين لها بالفضل دائمًا وأبدًا. بل تركز هذه الدراسة على مراجعات في حقول مركزية للعلوم الاجتماعية متنوعة تمامًا، وربما أيضًا الممارسات الاجتماعية، وهي مراجعات استلزمتها العمليات والتيارات والإمكانات الخفية التي انكشفت في أثناء الهولوكوست. وليس

الهدف من البحوث التي تتألف منها الدراسة الحالية إضافة معرفة متخصصة أو إثراء بعض الاهتمامات الهامشية للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، بل هو الانتقال بنتائج المتخصصين إلى الاستخدام العام للعلوم الاجتماعية، وتفسير هذه النتائج بطريقة تُبرز أهميتها للموضوعات الرئيسة للبحث السوسيولوجي، ودمج هذه النتائج في الاتجاه العام لحقلنا البحثي، ومن ثم الارتقاء بهذه النتائج من وضعها الهامشي الحالي إلى الدائرة المركزية للنظرية الاجتماعية والممارسة السوسيولوجية.

الفصل **الأول** عبارة عن مسح عام للاستجابات السوسيولوجية، أو بالأحرى الندرة الفاضحة للدراسات السوسيولوجية بشأن بعض القضايا التي أثارتها دراسات الهولوكوست. هذه القضايا لها أهمية بالغة على المستويين النظري والعملي، وسأحلّل بعضها على حدة، وبتفصيل أكثر، في فصول هذا الكتاب. ويتناول الفصلان **الثاني** و**الثالث** حالات التوتر والاضطراب الناجمة عن النزعات التي تميل إلى رسم الحدود وتحديد الهويات في ظل الأوضاع الجديدة التي جلبها التحديث وانهيار النظام التقليدي وتمكين الدول القومية الحديثة والعلاقات بين بعض سمات الحضارة الغربية الحديثة - أهمها دور الديباجات العلمية في إضفاء الشرعية على طموحات الهندسة الاجتماعية - والعلاقة بين العنصرية ومشروعات الإبادة. هنا أذهب إلى أن الهولوكوست كانت ظاهرة حديثة تمامًا، لا يمكن فهمها بمعزل عن سياق النزعات الثقافية والإنجازات التكنيكية للحداثة الغربية. وفي الفصل **الرابع**، أحاول مواجهة مشكلة المزج الدياليكتيكي بين طبيعية الهولوكوست وتفردها بين ظواهر حديثة أخرى. وفي خاتمة هذا الفصل، نذهب إلى أن الهولوكوست كانت محصلة لقاء فريد غير متوقع بين عوامل كانت في ذاتها عادية ومألوفة تمامًا، وأن إمكانية هذا اللقاء ترجع - إلى حد كبير - إلى تحرر الدولة السياسية من الرقابة الاجتماعية واحتكارها أسباب العنف وطموحاتها الهندسية الجامحة،

وذلك بعد التفكيك التدرجي لجميع موارد القوة غير السياسية ومؤسسات الإدارة الذاتية الاجتماعية.

يتصدى الفصل **الخامس** لمهمة شاقة وقاسية تتمثّل في تحليل أحد الموضوعات التي نفضل «**ألا نتحدث عنها**»، وأعني بذلك الآليات الحديثة التي تسمح بتعاون الضحايا في حفر قبورهم بأنفسهم، وكذلك الآليات التي تستلزم بالضرورة سلطة قاهرة تجرد الإنسان دومًا من إنسانيته بما يتناقض مع مبادئ سيرورة التهذيب الحضاري التي يتشدق بها المجتمع الغربي الحديث. أمّا الفصل **السادس**، فيتناول إحدى «**الصلات الحديثة**» للهولوكوست، أي علاقتها الوطيدة بأنموذج السلطة الذي وصل إلى حد الكمال في البيروقراطية الحديثة. وهذا الفصل عبارة عن تحليل مطوّل للتجارب النفسية الاجتماعية المهمة التي أجراها كل من ميلغرام وزيمباردو. ويأتي الفصل **السابع** خاتمة ونتيجة نظرية للرؤى المتناقضة، وفيه أتتبع الوضع الحالي للأخلاق في الصياغات المهيمنة للنظرية الاجتماعية، كما أدافع عن مراجعة جذرية لهذا الوضع، وهي مراجعة من شأنها أن تركز على المقدرة المتبدية للاستغلال الاجتماعي للتباعد الاجتماعي، الجسدي والروحي على السواء.

على الرغم من تنوع موضوعات الفصول، آمل أن تصب في اتجاه واحد، وأن تبعث برسالة جوهرية واحدة؛ فجميع الموضوعات عبارة عن مناقشات تدافع عن دمج دروس الهولوكوست في الاتجاه العام لنظرية الحداثة الغربية وسيرورة التهذيب الحضاري ومبادئها وآثارها. وذلك كله عبارة عن مناقشات تنطلق من الإيمان بأن تجربة الهولوكوست تكشف حقائق مهمة عن المجتمع الغربي الذي ننتمي إليه.

كانت الهولوكوست لقاءً فريدًا غير متوقع بين تناقضات قديمة - تجاهلتها الحداثة واستخفت بها أو فشلت في حلها - وأدوات قوية للفعل العقلاني الرشيد صنعها التطور الحديث. وعلى الرغم من أن اللقاء بينهما كان فريدًا

واستلزم خليطًا نادرًا من الظروف، فإن العوامل التي اجتمعت في ذلك اللقاء كانت - وما زالت - «**طبيعية**» و«**لا يخلو مكان منها**»، ولم نفعل ما يكفي بعد وقوع الهولوكوست حتى نفهم جيدًا الإمكانية المروعة لهذه العوامل، وبذلك لم نفعل ما يكفي لشل حركة آثارها الرهيبة، وأظن أنه يمكن أن نفعل شيئًا أكثر من ذلك؛ وبالتأكيد لا بد من أن نفعل شيئًا، في كلا الاتجاهين.

عندما كنت أُسطر هذا الكتاب، أفدت كثيرًا من النقد والنصائح التي قدمها إليّ كل من بريان تشيت، وشمول آيزنشتات، وفيرينك فيهير، وأغنز هيلر، ولوكاتش هيرتسوفيتش، وفيكتور زالافسكي. وآمل أن يجدوا في صفحات هذا الكتاب أكثر من مجرد تجلٍ هامشي لأفكارهم وإلهامهم. وأنا مدين كثيرًا، بوجه خاص، لأنتوني غيدنز لقراءته المتأنية للمخطوطات المتلاحقة لهذا الكتاب، ولنقده المستنير ونصائحه الغالية. كما أشكر لديفيد روبرتس صبره ودقته في تحرير الكتاب.

(28) النطق الصحيح لهذا الكلمة، كما سمعناها في ألمانيا على مدار سنوات، هو الـ «رايش»، أي العهد أو المملكة، لكننا آثرنا استخدام النطق الشائع الـ «رايخ»، منعًا لكل لَبس. والكلمة تُستخدم في تحقيب تعاقب الأنظمة في ألمانيا، والرايخ الثالث يشير إلى الفترة النازية بين عامي 1933 و1945. (المترجمان)

الفصل الأول
مقدمة: علم الاجتماع بعد الهولوكوست

«تحمل الحضارة الغربية بين طياتها الآن معسكرات الموت، والمُزلمان[(29)] هو أحد إفرازاتها المادية والروحية»

ريتشارد روبنشتاين وجون روت مقاربات أوشفيتز

(29) أصل الكلمة هو Muselmann، أي مسلم بالألمانية، وجمعها Muselmänner، وهي إحدى المفردات الألمانية الدارجة في وصف الآخر، والتي للمفارقة كان السجناء في معسكرات الاعتقال النازية يستخدمونها للإشارة إلى الضحايا الذين كانوا على حافة الموت ولا أمل لهم بالنجاة بعد أن فتك بهم الجوع والمرض. (المترجمان)

ثمة طريقان للاستخفاف بالهولوكوست، أو إساءة الحكم عليها، أو الاستهانة بأهميتها لعلم الاجتماع بوصفه الأساس النظري للتحضر والحداثة والحضارة الحديثة.

الطريق **الأول** هو تصوير الهولوكوست كأنها شيء حدث لليهود وحدهم، أو كأنها واقعة في التاريخ اليهودي دون سواه، وكأنها بكل بساطة حادثة خاصة لا تنطوي على أي دلالات مهمة لعلم الاجتماع؛ فغالبًا ما يفسر الباحثون الهولوكوست بأنها ذروة المعاداة الأوروبية المسيحية لليهود، وكأنها حادثة فريدة تصعب مقارنتها بحوادث هائلة وجسيمة من العدوان والتحامل العرقي أو الديني[(30)].

بناء عليه، فإنهم يرون أن معاداة اليهود لا تضاهيها جميع أشكال العداء بين الجماعات، لما لها من تخطيط منهجي غير معهود، وتعبئة أيديولوجية قوية، وامتداد متجاوز للقوميات والأقطار، ومزج فريد من منابع وروافد محلية وعالمية.

هذا الإصرار على تعريف الهولوكوست بأنها استمرار لظاهرة معاداة اليهود، إذا جاز التعبير، يجعلها تبدو حادثة استثنائية منفصلة عن الاتجاه العام للمجتمع الغربي. وبذلك، ربما تفضح الهولوكوست اختلال المجتمع الذي وقعت فيه، لكنها لا توسِّع فهمنا للحالة **الطبيعية** التي كان عليها هذا المجتمع. وهذا التفسير يعني أن الهولوكوست قلّما تدعو إلى أي مراجعة حقيقية للتبعية الإدراكية في فهم الجنوح التاريخي للحداثة الغربية، وسيرورة التهذيب الحضاري، والموضوعات الرئيسة للبحث السوسيولوچي.

أمّا الطريق **الثاني**، فيسير، في ما يبدو، في اتجاه معاكس، لكنه في واقع الأمر يؤدي إلى النتيجة نفسها، إذ يصور الهولوكوست كأنها حالة متطرفة تظهر فيها مجموعة كبيرة ومألوفة من ظواهر اجتماعية تشمئز منها النفس، وتأنف منها بالطبع، لكنها ظواهر نستطيع أن نتعايش معها ويجب

علينا أن نتعايش معها، فهي ظواهر لا تختفي للأبد، ولا يخلو مكان منها. بناء عليه، لا بد من أن نتعايش مع هذه الظواهر لأن المجتمع الغربي الحديث كان وما زال منظومة تهدف إلى دحرها، وربما القضاء عليها تمامًا، والوقوف لها بالمرصاد في المستقبل. هكذا يصنف بعض الباحثين الهولوكوست بأنها مجرد حالة، وإن كانت بارزة، بين حالات كثيرة «مشابهة» من الصراع أو التحامل أو العدوان. وفي أسوأ الأحوال، تُعزى الهولوكوست إلى نزعة بشرية «طبيعية» بدائية يتعذر على الثقافة أن تقضي عليها، وهذه هي فكرة كونراد لورنتس عن العدوان الغريزي، وفكرة آرثر كويستلر عن فشل لحاء الدماغ في السيطرة على الجزء الانفعالي القديم من المخ(31). بذلك، يجري استبعاد العوامل المسؤولة عن الهولوكوست من البحث السوسيولوجي تمامًا، بوصفها عوامل تنتمي إلى عالم ماقبل الحياة الاجتماعية وتتمتع بمناعة ضد التطويع الثقافي. وفي أفضل الأحوال، تتدرج الهولوكوست ضمن أكثر المقولات فظاعة وبشاعة، وإن كانت مقبولة من الناحية النظرية، ألا وهي مقولة الإبادة، أو ربما تذوب ببساطة في التصنيف العام للاضطهاد والقمع العنصري، أو الثقافي، أو العرقي، وهو تصنيف واسع ومألوف تمامًا(32).

أيًا يكن الطريق الذي نسلكه، سنصل إلى النتائج نفسها، ونضع الهولوكوست في المجرى التاريخي المألوف؛ فعندما نتناول الهولوكوست بهذه الطريقة، ونتقن الاستشهاد بفظائع تاريخية أخرى، مثل الحروب الصليبية، وقتل الهراطقة في مدينة ألبي الفرنسية، وقضاء الأتراك على معظم الأرمن، والاستحداث البريطاني لمعسكرات الاعتقال في حرب البوير، فستظهر الهولوكوست على أنها حادثة «فريدة»، وإن كانت طبيعية في أي حال(33).

سنصل إلى النتيجة نفسها إذا أرجعنا الهولوكوست إلى تاريخ وحيد ومألوف تمامًا: مئات السنين من العيش في أحياء اليهود، والتمييز القانوني، والاعتداءات الشعبية المدبرة، والاضطهاد الذي طاول الجماعات اليهودية في أوروبا المسيحية. هذا التاريخ يعرض الهولوكوست كأنها مأساة ليس لبشاعتها مثيل، وإن كانت نتيجة منطقية تمامًا للاحتقان الديني والعرقي.

هذان الطريقان يتجاهلان القنبلة الموقوتة التي صنعتها الحداثة الغربية؛ فهما يؤكدان أننا لسنا بحاجة إلى مراجعة أساسية للنظرية الاجتماعية، وكأن رؤانا للحداثة وإمكاناتها الخفية الكامنة ونزعتها التاريخية ليست بحاجة إلى وقفة جادة، كأن المناهج والمفاهيم المتراكمة لعلم الاجتماع تستطيع، بجدارة، أن تتصدى للخطر الذي نواجهه، وأن «تفسر ما حدث»، وأن «تضفي عليه معنىً ما». والمحصلة النهائية هي حالة من الرضا بالأسس النظرية، كأنه بالفعل لم يحدث شيء يستدعي استحداث خطاب نقدي جديد للمجتمع الحديث الذي جسَّد الإطار النظري والتسويغ البراغماتي للممارسة السوسيولوجية على أكمل وجه.

انشق بعض الأصوات العلمية عن هذا الرضا، وكانت أغلبيتها من المؤرخين وعلماء اللاهوت. أما علماء الاجتماع، فقلّما اهتموا بهذه الأصوات. وإذا قارنا مساهمة علماء الاجتماع المتخصصين بالهولوكوست بالبحث الهائل الذي أنجزه المؤرخون، وبالاهتمام الواسع الذي أبداه علماء اللاهوت اليهود والمسيحيون، نجد أن مساهمة جهابذة علماء الاجتماع لا وزن لها! بل إن الدراسات السوسيولوجية التي تمت فعلًا توضح بما لا يدع مجالًا للشك أن **الهولوكوست يمكن أن تقول الكثير عن حال علم الاجتماع أكثر مما يستطيع علم الاجتماع نفسه، وفي صورته الحالية، أن يضيف إلى معرفتنا بالهولوكوست!** بيد أن علماء الاجتماع لم يواجهوا هذه الحقيقة المفزعة، بل أداروا لها ظهورهم!

لعل إيفرت هيوز، أحد كبار علماء الاجتماع، هو الذي عبّر بدقة متناهية عن رؤية هؤلاء العلماء للهولوكوست. يقول هيوز:

نفذت حكومة ألمانيا الاشتراكية القومية أضخم جزء من «العمل الوضيع» في التاريخ في حق الجماعات اليهودية. والسؤالان المهمان هنا: (1) من هم الأشخاص الذين قبلوا تنفيذ مثل هذا العمل؟ (2) ما هي الملابسات التي جعلت أناسًا «صالحين» يتركون هؤلاء الأشخاص يفعلون فعلتهم؟ فكل ما نحتاج إليه هو معرفة أفضل بإرهاصات وصولهم إلى السلطة وأفضل السبل للحيلولة دون ذلك(34).

هنا، يحدد هيوز أبعاد المشكلة وفق إيمانه بالمبادئ الراسخة للممارسة السوسيولوجية في نقاط ثلاث: (1) محاولة الكشف عن خليط فريد من عوامل نفسية واجتماعية لها علاقة ملموسة بالميول السلوكية الغريبة الصادرة من الجناة و«العمل الوضيع»، (2) إعداد قائمة بمجموعة أخرى من العوامل التي تنتقص من قيمة مقاومة الأفراد لمثل هذه النزعات السلوكية، وهي مقاومة متوقعة، وإن تأخرت، (3) الوصول في نهاية التحليل إلى معرفة تفسيرية يمكنها التنبؤ بهذه النزعات، وتسمح لمن يمتلكها، في عالمنا الذي يحكمه التنظيم العقلاني، والقوانين السببية، والتقديرات الإحصائية، بمنع ظهور هذه «النزعات الوضيعة»، والحيلولة دون تحولها إلى أنماط سلوكية فعلية، أو تحقق آثارها الضارة «الوضيعة». ويُفترض أن يجري إنجاز هذه المهمة الأخيرة من خلال تطبيق الأنموذج الذي جعل عالمنا يرتكز على نظام عقلاني يمكن تطويعه والسيطرة عليه، وكأن ما نحتاج إليه هو توفير تكنولوجيا أفضل لأنموذج قديم لم تضعف الثقة فيه قط، ألا وهو أنموذج الهندسة الاجتماعية!

اتبعت هيلين فاين(35) نصائح هيوز، وأخلصت لها في واحدة من أفضل المساهمات السوسيولوجية المتميزة في دراسة الهولوكوست، وحددت هدفها أنه يتمثّل في شرح عدد من المتغيرات السيكولوجية والأيديولوجية والبنيوية التي لها علاقة وطيدة بنسبة الضحايا أو الناجين اليهود في داخل الأقطار القومية الأوروبية المختلفة التي سادتها النازية. وكانت دراستها

رائعة بالمقاييس الصحيحة كلها المتعارف عليها، حيث أعدت بدقة وإتقان الجداول والفهارس الخاصة بخصائص المجتمعات القومية، وحِدَّة معاداة اليهود فيها، ومدى تأقلم اليهود مع ثقافة البلد المضيف واندماجهم في المجتمع، ومدى التضامن بين الجماعات المختلفة. وكانت فاين ترمي إلى إحصاء العلاقات السببية المتبادلة، وتحديد أهميتها بدقة، لكن اتضح أن بعض العلاقات التي افترضتها غير موجودة، أو في أقل تقدير غير صحيحة من الوجهة الإحصائية، وإن كانت الإحصاءات قد أثبتت بعض العلاقات الطردية، مثل العلاقة بين غياب التضامن وإمكانية تجرد الأفراد من القيود الأخلاقية. هنا، جاءت المهارات السوسيولوجية المعصومة، والكفاءة التي تمتلكها الباحثة في توظيفها، لتكشف - سهوًا ومن دون قصد - عن مدى ضعف علم الاجتماع التقليدي. وليس في إمكاننا أن ننجز شيئًا أعظم مما أنجزته فاين من دون مراجعة بعض الافتراضات الجوهرية الضمنية للخطاب السوسيولوجي، وإلا سنظل نرى الهولوكوست نتاجًا فريدًا وحتميًا لسلسلة متلازمة من عوامل سيكولوجية واجتماعية عطلت على نحو موقت القبضة الحضارية التي تحكم السلوك الإنساني عادة. هذه الرؤية تُعلن ضمنًا، إن لم يكن صراحة، براءة أحد المتهمين الرئيسين في جريمة الهولوكوست، وأعني بذلك المؤسسة الاجتماعية وسعيها إلى «أنسنة» (humanizing) أو «عقلنة» (rationalizing) الدوافع غير الإنسانية التي تحكم سلوك أفراد لا يعرفون الحياة الاجتماعية أو يعادونها. بناء عليه، افترض الخطاب السوسيولوجي أن كل غريزة أخلاقية نكتشفها في السلوك الإنساني هي نتاج اجتماعي يذوب ويتلاشى ما إن يتعطل المجتمع! «فعندما يفتقر المجتمع إلى دعائم النظام الاجتماعي، ويسوده الاضطراب والاغتراب، فإن الناس لا يبالون في سلوكهم بالضرر الذي يمكن أن يلحق بغيرهم»[(36)]. ونستشف من ذلك أن وجود نظام اجتماعي فعال يمكن أن يحول دون هذه اللامبالاة، وأن فرض قيود أخلاقية على الأنانية الهائجة والوحشية الفطرية للحيوان المتخفي في داخل الإنسان هو القوة الدافعة لكلٍّ

من المنظومة الاجتماعية والحضارة الغربية الحديثة المعروفة بدفع طموحاتها التنظيمية إلى آفاق غير معهودة. من هذا المنطلق، ليس في إمكان علم الاجتماع التقليدي بعد معالجته حقائق الهولوكوست في طاحونته المنهجية التي يسمّيها منظومة بحثية إلا أن يوجه لنا رسالة تلتزم افتراضاته المنهجية على نحو أكبر من التزامها «حقائق الظاهرة»، وفحوى هذه الرسالة هو أن الهولوكوست كانت فشلًا للحداثة الغربية، وليست نتاجًا لها.

في دراسة سوسيولوجية رائعة عن الهولوكوست، حاولت نيخاما تيك(37) استكشاف طبيعة الجانب المضيء في المجتمع، أي الأشخاص الذين لم يسمحوا بارتكاب هذا «العمل الوضيع»، بل ضحَّوا بحياتهم في عالم الأنانية الطاغية في سبيل إنقاذ الضحايا. باختصار شديد، اهتمت تيك بمن احتفظوا بفطرتهم الأخلاقية في أوضاع غير أخلاقية، وبذلت جهدًا كبيرًا في هذه الدراسة، واتبعت الوصايا السوسيولوجية المُحكمة حتى تكشف عن العوامل الاجتماعية التي أدت دورًا حاسمًا في ظهور ما كان يراه المجتمع وفق جميع المعايير العقلانية السائدة سلوكًا شاذًا. كما أنها اختبرت الافتراضات كلها التي يمكن أي عالم من علماء الاجتماع الأجلاء أن يستخدمها في مشروعه البحثي، وأحصت العلاقات المتبادلة بين استعداد الأفراد لمساعدة الضحايا من جهة والعوامل المختلفة المتعلقة بالانتماء الطبقي والطائفي والسياسي والتعليمي من جهة أخرى، واكتشفت الباحثة في النهاية عدم وجود أدنى علاقة بينهما! وفي تحد لنفسها وتوقعات قرائها ذوي الخبرة السوسيولوجية، توصلت تيك إلى النتيجة الوحيدة السائغة، وهي أن «هؤلاء الأشخاص الطيبين الذين ساعدوا الضحايا كانوا يتصرفون بطبيعتهم، وبفطرتهم، وأنهم استطاعوا أن يقاوموا فظائع أزمانهم بعفوية»(38)، فكان لديهم الاستعداد الفطري الطبيعي لإنقاذ المكروبين، وجاءوا من قطاعات البناء الاجتماعي كافة»، وفضحوا أكذوبة الادعاء بأن هذه القطاعات «مُحددات اجتماعية» للسلوك الأخلاقي. واقع الأمر أن هذه

المحددات افتضح أمرها عند إخفاقها في منع الرغبة الشديدة لدى الأشخاص الطيبين بأن يمدوا يد العون للضحايا المستضعفين. وبذلك تكون تيك أقرب من أقرانها من علماء الاجتماع إلى إدراك السؤال الرئيس في هذه القضية، فليس السؤال «ماذا نستطيع نحن علماء الاجتماع أن نقول عن الهولوكوست؟»، بل «ماذا في إمكان الهولوكوست أن تقوله عنا نحن علماء الاجتماع وعن معالجتنا الأمور؟».

يبدو أن الحاجة إلى طرح هذا السؤال هي أعظم الحاجات إلحاحًا، وأكثرها إهمالًا، في معالجة الهولوكوست. ولكن لا بد من دراسة عواقب طرح هذا السؤال جيدًا، فما أيسر أن نغالي في الهجوم على حالة الإفلاس الواضحة للرؤى السوسيولوجية القائمة. وربما يتحطم الأمل في معالجة الهولوكوست في داخل الإطار النظري لمفهوم «التعطل الاجتماعي»، أي معالجتها في إطار مقولات مثل عجز الحداثة عن قمع عوامل اللاعقلانية الغريبة، وفشل الجهد الحضاري في إخماد الدوافع الانفعالية والعدوانية، وفشل الاندماج في المجتمع، وعجز المجتمع نفسه عن إيجاد القدر المطلوب من الدوافع الأخلاقية. ومجرد أن يتحطم هذا الأمل، يسهل استدراجنا حتى نجرب المَخرج «الواضح السهل» من هذا الطريق النظري المسدود، فنعلن أن الهولوكوست «أنموذج مهيمن» للحضارة الغربية الحديثة، وأنها نتاج «طبيعي» و«معتاد»، وربما أنموذج «شائع» لهذه الحضارة ونزعتها التاريخية. بهذا التأويل، تصبح الهولوكوست **حقيقة** الحداثة لا أحد **إمكاناتها** فحسب، وتصبح الحقيقة المتخفية وراء الديباجات الأيديولوجية التي يفرضها المستفيدون من «الكذبة الكبرى» المسماة الحداثة. أمّا التفسير الذي يُقال إنه عظَّم أهمية الهولوكوست من الناحيتين النظرية والتاريخية، فسنوضح بالتفصيل في الفصل **الرابع** من هذا الكتاب أنه لا يخدم شيئًا سوى التقليل من أهمية الهولوكوست؛ إذ يصل الأمر إلى عدم القدرة على تمييز فظائع الإبادة من أشكال المعاناة الأخرى التي لا شك في أن المجتمع الحديث يُحْدثها في كل يوم على نحو جسيم.

الهولوكوست بوصفها اختبارًا للحداثة الغربية

قبل بضع سنوات، أجرى صحافي في جريدة **لوموند** الفرنسية حوارًا مع رهائن تعرضوا لحادثة اختطاف طائرة. وكان من أغرب الأشياء التي لفتته وقوع حالات طلاق كثيرة بين الرهائن المتزوجين الذين عانوا سويًا هذه التجربة. أثار هذا الأمر فضول الصحافي، فتحدث إلى المُطلّقات حتى يعرف أسباب اتخاذهن هذا القرار. وخلال الحوار، علم منهن أنه لم يخطر في بال أكثرهن فكرة الطلاق قبل حادثة الاختطاف، لكن في أثناء هذا الحادث المروع، «تفتحت أعينهن»، و«رأين أزواجهن على نحو جديد»؛ إذ «أثبتت» هذه الحادثة أن أزواجهن الطيبين الصالحين ليسوا سوى مخلوقات أنانية لا تهتم إلا ببطونها، وأن رجال الأعمال الشجعان كانوا مثلًا للجبن في أبشع صوره، وأن الرجال الواسعي الحيلة ضاعت حيلتهم، ولم يفعلوا شيئًا سوى النواح والعويل على نهاياتهم الأليمة. هنا سأل الصحافي نفسه: أي الوجهين هو الحقيقة، وأيهما القناع؟ واكتشف أنه ينبغي ألا يُطرح السؤال بهذه الطريقة، فليس أحد الوجهين أصدق من الآخر، لأنهما كانا إمكانيتين متلازمتين لشخصية الضحايا، كل ما في الأمر أنهما ظهرا في أوقات وملابسات مختلفة، ولذا غلب الوجه «الحسن» لأن الظروف الطبيعية فضّلته على الوجه الآخر، لكن الوجه الآخر ظل موجودًا، وإن كان يصعب رؤيته عادةً.

على الرغم من النهاية المؤلمة لهذه القصة، فإن أجمل ما فيها هو أنه لولا التجربة التي مر بها الرهائن، لكان من المحتمل أن يظل الوجه الآخر مختفيًا للأبد، ولظلت الزوجات يستمتعن بحياتهن الزوجية من دون أن يدركن أن الرياح ربما تأتي بما لا تشتهي السفن، فتكشف عن خصال غير حميدة لرجال ظنن أنهن يعرفنهم، وأحببن ما عرفن عنهم.

نعود إلى الفقرة التي استشهدنا بها من دراسة تيك، حيث تنتهي بالملاحظة التالية: «لولا الهولوكوست، لربما استمر معظم من أغاثوا الضحايا في

دروبهم الخاصة، منهم من يقوم بأعمال خيرية، ومنهم من يحيا حياة بسيطة متوارية عن الأنظار. لقد كانوا أبطالًا ساكنين تصعب معرفتهم من بين جموع الناس حولهم». وأهم نتائج هذه الدراسة، وأكثرها إقناعًا، هي استحالة «التحديد المسبق» للإرهاصات والأعراض والمؤشرات الخاصة بالاستعداد للتضحية أو الجبن في لحظات الشدة والمحن، بمعنى استحالة تحديد احتمالية ظهورهما خارج السياق الذي يولدهما أو «يوقظهما».

يربط جون روت ربطًا مباشرًا بين المشكلة التي نعالجها والفرق بين مفهومي الإمكان والواقع، فأما الإمكان فهو واقع لم يظهر، وأما الواقع فهو إمكان تشكل بالفعل ويمكن التحقق منه:

> لو سادت النازية، لقررت السلطة التي تحدد ما ينبغي أن يكون أنه لم يخرق أحد القوانين الطبيعية، وأنه لم يرتكب إحدى جرائم الهولوكوست في حق الله والبشر، ولكان التساؤل يكمن، على الرغم من ذلك، في ما إذا كان ينبغي لأعمال السُخرة أن تستمر وتتوسع أم تتوقف، ولاتّخذ المسؤولون القرار في هذا الشأن على أسس عقلانية(39).

تعود الرهبة الكامنة في ضمائرنا، والنافذة إلى ذاكرتنا الغربية الجمعية - على نحو يتجاوز مجرد الرغبة الشديدة في عدم مواجهة هذه الذاكرة - إلى الاعتقاد المؤلم بأن الهولوكوست يمكن أن تكون أكبر من مجرد شذوذ، وأكبر من مجرد انحراف عن الطريق المستقيم للتقدم، وأكبر من مجرد ورم سرطاني في الجسم السليم للمجتمع الغربي المتحضر. إننا نخشى أن نقول، باختصار، إن الهولوكوست ليست نقيضًا للحضارة الغربية الحديثة وكل ما يرمز إليها، أو نعتقد نحن أنه يرمز إليها. إننا نخشى - حتى لو رفضنا الإقرار بذلك - أن تكون الهولوكوست قد استطاعت أن تكشف عن وجه جديد للمجتمع الحديث الذي يروقنا وجهه المألوف. ونخشى أن يكون الوجهان ملتصقين على أكمل وجه بالجسد نفسه. ولعل أشد ما نخشاه هو أن أحد الوجهين لا يستطيع أن يوجد من دون الآخر، تمامًا مثل وجهي العملة الواحدة.

غالبًا ما نقف على أعتاب الحقيقة المفزعة ولا نتجاوزها؛ فالباحث هنري فينغولد يصر على أن الهولوكوست كانت حقًا حلقة جديدة في تاريخ طويل، وبريء عمومًا، للمجتمع الغربي الحديث، وهي حلقة لم نمتلك أدوات التنبؤ بها، تمامًا مثلما يظهر نوع جديد خبيث لأحد الفيروسات التي زعمنا السيطرة عليها، يقول فينغولد:

> مثَّلت فكرة الحل النازي النهائي للمسألة اليهودية مرحلة فاصلة انحرف فيها النظام الصناعي الأوروبي، فبدلًا من تعظيم قيمة الحياة، وهو الهدف الأصلي لحركة التنوير، بدأ هذا النظام يضع نهايته بنفسه. لقد كان لهذا النظام الصناعي ومبادئه الأساسية الفضل في تمكين أوروبا من السيطرة على العالم.

كأن الأدوات والمهارات التي وُظِّفت في خدمة السيطرة على العالم كانت تختلف اختلافًا كيفيًا عن الأدوات والمهارات التي ضمنت فاعلية الحل النازي النهائي للمسألة اليهودية! بيد أن فينغولد أخذ يحدق في وجه الحقيقة لتكون ماثلة أمام عينيه، قائلًا: كانت معسكرات أوشفيتز امتدادًا طبيعيًا لنظام المصنع الحديث؛ فبدلًا من إنتاج البضائع، كان البشر موادها الخام، وكان الموت منتجها النهائي، منتجات كثيرة يحددها مدير المصنع بدقة كل يوم على جداول الإنتاج. فكانت المداخن، وهي أبلغ رمز لنظام المصنع الحديث، تأتي بدخان خانق يتصاعد عند حرق أجساد البشر. وإذا كانت شبكة السكك الحديد الأوروبية الحديثة ذات التنظيم البديع قد نقلت نوعًا جديدًا من المواد الخام إلى المصانع، فإنها فعلت ذلك مع مواد وبضائع من نوع آخر [البشر]. وفي غرف الغاز، استنشق الضحايا الغاز السام الناتج من أقراص حامض الهيدروسيانيك الفتاك، وهي أقراص أنتجتها المصانع الكيماوية المتطورة في ألمانيا. وصمم المهندسون المحارق، ووضع المديرون نظامًا بيروقراطيًا يعمل بحيوية وكفاءة تنظر إليهما الشعوب المتخلفة نظرة الحاسد الحقود. لقد كانت الخطة برمّتها انعكاسًا لانحراف الروح العلمية الغربية الحديثة واعوجاجها، وكل ما شهدناه لم يكن سوى خطة كبيرة من خطط الهندسة الاجتماعية(40).

تكمن الحقيقة المفجعة في أن كل «مكوّن» من مكونات الهولوكوست، وأعني بذلك العوامل كلها التي جعلتها حادثة ممكنة، كان يشير إلى حالة طبيعية في المجتمع الحديث. ولا يعني ذلك أن الهولوكوست كانت حالة مألوفة، أو أنها إحدى الظواهر التي وصفناها وفسرناها واستوعبناها؛ فتجربة الهولوكوست، على النقيض من ذلك، حدث جديد وغير مألوف. بل كانت مكونات الهولوكوست طبيعية، بمعنى أنها تتوافق وكل شيء نعرفه عن حضارتنا الغربية، وروحها الهادية المرشدة وأولوياتها ورؤيتها الكامنة للعالم، والسبل الملائمة لتحقيق السعادة البشرية وبناء مجتمع أمثل. يقول الباحثان إدموند ستيلمان ووليام فاف: ثمة علاقة أكبر من مجرد المصادفة المحض تربط بين التكنولوجيا التطبيقية الخاصة بخطوط الإنتاج الضخمة ورؤيتها للوفرة والثراء المادي الواسع من جهة والتكنولوجيا التطبيقية لمعسكرات الاعتقال ورؤيتها لوفرة الموت وكثرته من جهة أخرى. ربما نتمنى إنكار وجود مثل هذه العلاقة، لكن معتقل بوخنفالد (Buchenwald) كان جزءًا من عالمنا الغربي، تمامًا مثل نهر روغ الذي يجري في مدينة ديترويت، فليس في إمكاننا أن ننكر وجود معسكر بوخنفالد بوصفه انحرافًا عابرًا عن عالم غربي قائم في جوهره على العقل والعقلانية[(41)].

هنا، يجدر أن نشير إلى النتيجة التي توصل إليها راؤول هيلبرغ عند الانتهاء من دراسته المُحكمة الفريدة عن الهولوكوست. يقول هيلبرغ: «لم تكن آلية التدمير تختلف اختلافًا بنيويًا عن الطبيعة المنظمة للمجتمع الألماني بأسره، بل **كانت** هي المجتمع المُنَظَّم نفسه وهو يؤدي أحد أدواره الخاصة»[(42)]. ونحن نذهب إلى أن ريتشارد روبنشتاين توصل إلى أهم الدروس المستفادة من الهولوكوست عندما قال: «**إنها شاهد عيان على تقدم الحضارة الغربية**». نعم، كانت الهولوكوست استمرارًا للتقدم، بيد أنه كان تقدمًا بالمعنى المزدوج للكلمة؛ فخلال تنفيذ فكرة الحل النهائي للمسألة اليهودية، حلّقت القدرة الصناعية والخبرة التكنولوجية التي ازدهرت في

ظل حضارتنا في آفاق جديدة جعلتها قادرة على تأدية مهمات جسام، وفي الوقت نفسه كشف لنا المجتمع عن إمكان لم يكن في الحسبان: لقد نشأنا نحن الغربيين على احترام الكفاءة التقنية والتصميم الجيد وتقديسهما، ومن ثم ليس في إمكاننا إلا أن نقر بأننا في تمجيدنا التقدم المادي الذي حققته حضارتنا الغربية استهنّا بقوتهما الحقيقية الكامنة أيما استهانة. يقول روبنشتاين:

> عالم معسكرات الموت والمجتمع الذي استحدثه يفضحان تفاقم الجانب المظلم من الحضارة اليهودية - المسيحية. فإذا كان مفهوم الحضارة يشير إلى نظم الوقاية الصحية الطبية والأفكار الدينية السامية والفن الجميل والموسيقى الرقيقة، فإنه يشير أيضًا إلى العبودية والحروب والاستغلال ومعسكرات الموت. إنه خطأ كبير أن نتصور أن الحضارة والبربرية نقيضان... ففي زمننا هذا، أصبحت الأعمال البربرية، مثل معظم الجوانب الأخرى لعالمنا، تخضع لإدارة أكثر فاعلية لم نشهدها من قبل. لم تتلاشَ البربرية من الوجود، ولن تتلاشى؛ فالإبداع والتدمير وجهان لا ينفصلان عما نطلق عليه حضارة(43).

هيلبرغ مؤرخ، بينما روبنشتاين عالِم لاهوت، وهذا ما دفعني إلى دراسة أعمال علماء الاجتماع حتى ألتمس فيها مقولات تعبّر عن وعي مشابه بأهمية الدور الذي تمثّله الهولوكوست. كنت أبحث عن شيء يثبت أن الهولوكوست تشكل معضلة لعلم الاجتماع كأحد المجالات المتخصصة وإحدى المنظومات المعرفية الأكاديمية. فإذا قورن جُل الإنجاز الأكاديمي السوسيولوجي بما أنجزه المؤرخون وعلماء اللاهوت في هذه القضية، فإنه يبدو كأنه تدريب جماعي على النسيان والتعامي وقصد الإغفال! عمومًا، لم تترك الدروس المستفادة من الهولوكوست سوى أثر ضئيل في الحس السوسيولوجي السليم، مثل تأكيد فوائد سيطرة العقل على العواطف، وأفضلية العقلانية على الأفعال غير العقلانية، أو الصراع المزمن بين متطلبات الكفاءة والميول الأخلاقية المتشبعة بـ «العلاقات الشخصية». أما الأصوات المعارضة لمثل هذه المقولات والتفسيرات، فلم تستطع حتى

الآن، على الرغم من أنها أصوات قوية ومؤثرة، أن تخترق أسوار المؤسسة السوسيولوجية.

إني لا أدري عدد المرات التي استطاع فيها علماء الاجتماع أن يثيروا نقاشًا عامًا جادًا لقضية الهولوكوست، ولكن إحدى هذه المناسبات - وإن على نطاق ضيق - كانت ندوة عُقدت في عام 1978 في معهد «دراسة المشكلات الاجتماعية المعاصرة» تحت عنوان «المجتمع الغربي بعد الهولوكوست»[44]، وفيها قدم روبنشتاين محاولة واسعة الخيال، وربما انفعالية أكثر من اللازم، لإعادة قراءة بعض أشهر تحليلات ماكس فيبر لاتجاهات المجتمع الحديث في ضوء الهولوكوست. وكان روبنشتاين يأمل أن يكتشف إن كان في إمكان فيبر وقرائه التنبؤ بالأشياء التي نعرفها، والتي لم يكن فيبر في طبيعة الحال على وعي بها، وذلك استنادًا إلى ما عرفه فيبر وتصوَّره ونَظَّر له. وكان روبنشتاين يعتقد، أو كان يُلمِّح في الأقل، إلى أن الإجابة عن سؤاله هي بالفعل «نعم»؛ فهو يرى أن تحليل فيبر لكلٍّ من البيروقراطية الحديثة والروح العقلانية ومبدأ الكفاءة والعقلية العلمية وإزاحة القيم إلى مكان بعيد في عالم الذاتية، لم يحمل بين طياته أي آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرف النازي، ولا يوجد في الأنماط المثالية عند فيبر ما يستلزم بالضرورة توصيف أعمال الدولة النازية بأنها **متطرفة**. على سبيل المثل، «لم يتعارض أي من الجرائم التي ارتكبها أهل الطب أو حكومة الخبراء الفنيين الألمان مع القول بأن القيم في أصلها أمور ذاتية، وأن العلم في جوهره أداتي (instrumental)، ومنفصل عن القيمة (value - free)»[45]. بيد أن جونيتر روت، أحد أشهر علماء الاجتماع، والمتخصص الفذ بدراسة أعمال فيبر وتاريخ عائلته، لم يحاول أن يخفي استياءه فقال: «إنني أختلف والبروفيسور روبنشتاين بصورة كُلية. ولا توجد جملة واحدة في بحثه يمكن أن أقبلها». ويبدو أن روت استشاط غضبًا، وكان يخشى الضررَ الذي يمكن أن يلحق بسمعة فيبر، لذا أخذ يُذكِّر

الحضور بأن فيبر كان ليبراليًا أحب الدستور، وأيّد حقوق الطبقة العاملة في التصويت - وبذلك، من المفترض، ألا نستدعي ذكرى هذا الرجل عند الحديث عن شيء في بشاعة الهولوكوست!

بيد أن روت أحجم عن مواجهة جوهر الافتراض الذي وضعه روبنشتاين، وبذلك أضاع فرصة المناقشة الجادة لـ «العواقب غير المتوقعة» التي تترتب على السطوة المتزايدة للعقل، وهي سطوة قرَنها فيبر بالسمة الرئيسة للحداثة الغربية ووحد بينهما، وساهم في تحليلها بأحد أهم المساهمات السوسيولوجية. لم يستغل روت هذه الفرصة كي يواجه بصراحة الوجه الآخر للرؤى الإدراكية التي ورثناها عن التراث السوسيولوجي القديم، ولم يستغل الفرصة كي يتأمل في ما إذا كان في مقدور تجربتنا المؤسفة، التي لم يشهدها فيبر والعلماء القدماء، أن تساعدنا على اكتشاف أشياء في رؤاهم ما كان في مقدورهم هُم أنفسهم أن يعوا جميع عواقبها إلا على نحو غامض.

لم يكن روت عالِم الاجتماع الوحيد الذي تصدى للدفاع عن الحقائق الفارغة لتراثنا المشترك على حساب الدليل المضاد الذي يدحض ادعاءات تلك الحقائق. كل ما في الأمر أن علماء الاجتماع الآخرين لم يستفزهم أحد لفعل ذلك بمثل هذه الجرأة والصراحة. وعمومًا، لسنا بحاجة إلى أن نزعج أنفسنا كعلماء اجتماع بما تكشف عنه الهولوكوست في ممارستنا المهنية اليومية؛ ففي هذه المهنة، لم ننجح في شيء سوى نسيان الهولوكوست أو وضعها على رفوف «الدراسات المتخصصة»، حيث لا أمل لها بأن تلحق بركب الاتجاه الرئيس لعلم الاجتماع. وإذا نوقشت الهولوكوست على الإطلاق في النصوص السوسيولوجية، فهي تَظهر على أحسن تقدير مثلًا محزنًا لما يمكن أن تفعله العدوانية البشرية الغريزية الشرسة، ثم تُستخدم حجة للحض على فضائل ترويض هذه العدوانية عبر زيادة الجهد الحضاري وطفرة جديدة يقوم بها خبراء حل المشكلات. وفي أسوأ الأحوال، نتذكر الهولوكوست بوصفها تجربة خاصة باليهود، وأمرًا يخص

اليهود ومن يكرهونهم - وهذه «خصخصة» ساهم فيها كثير من الناطقين الرسميين باسم دولة إسرائيل بنصيب غير قليل من منطلق اهتمامات غير اسكاتولوجية(46).

هذا الوضع يبعث القلق، لا لأسباب مهنية فحسب، أو في الأساس، على الرغم مما ينطوي عليه من إساءة للقوى المعرفية والمجتمعية لعلم الاجتماع. ويزداد هذا القلق عندما ندرك أنه «ما دام أن ما حدث أمكنه أن يحدث على مثل هذا النطاق الواسع في مكان آخر، ففي إمكانه أن يحدث في أي مكان، إنه يقع في حيز الإمكان، ولذا يُوسِّع أوشفيتز، شئنا أم أبينا، أفق الوعي الإنساني بقدر لا يقل أهمية عن هبوط أول إنسان على سطح القمر»(47). وثمة صعوبة شديدة في تخفيف حدة هذا القلق، حيث إن الظروف المجتمعية التي أدت إلى كارثة أوشفيتز لم تختف، ولم تُتَّخذ أي تدابير فعالة تمنع مثل هذه المبادئ والاحتمالات من إحداث كوارث على شاكلة أوشفيتز. وقد وقف ليو كوبر على هذه الحقيقة قائلًا: «ادعت الدولة الوطنية ذات السيادة أن من حقها، كجزء لا يتجزأ من سيادتها، أن ترتكب جرائم الإبادة الجماعية، أو أن ترتكب مذابح إبادة في حق شعوب تحكمها، خصوصًا أن الأمم المتحدة، من الناحية العملية، تدافع عن هذا الحق!»(48).

من الأدوار التي في وسع الهولوكوست أن تقوم بها في حياتنا بعد زوالها دور إضاءة «أوجُه أخرى» غير ملحوظة لمبادئ المجتمع التي يقدسها التاريخ الحديث. وأرى أنه ينبغي التعامل مع تجربة الهولوكوست، بعد أن قتلها المؤرخون بحثًا، على أنها «معمل» سوسيولوجي. فقد كشفت الهولوكوست عن سمات مجتمعنا الغربي، وفضحتها في بيئة «غير بيئة المعمل»، وهي سمات ما كان في إمكاننا أن نكتشفها ونتحقق منها تجريبيًا.

بعبارة أخرى، أنوي تناول الهولوكوست على أنها اختبار نادر، له دلالته ومكانته، لما لدى المجتمع الحديث من إمكانات خفية.

معنى سيرورة التمدن أو سيرورة التهذيب الحضاري الغربي

أسطورة الأصل المرَضي المترسخة في وعي مجتمعنا الغربي تروي قصة البشرية، وهي تخرج من كهف بربرية ماقبل اجتماعية. هذه الأسطورة كانت مصدر إلهام وشهرة لعدد من النظريات السوسيولوجية والسرديات التاريخية المؤثرة، وفي المقابل حظيت بتأييد علمي واسع! وفي الآونة الأخيرة، تجلت الصلة بين هذه الأسطورة والنظريات السوسيولوجية في الشهرة المفاجئة والنجاح السريع لأطروحة نوربرت إلياس عن «سيرورة التمدن» أو سيرورة التهذيب الحضاري (civilizing process). أما الآراء التي يدافع عنها أصحاب النظريات الاجتماعية المعاصرة الأخرى التي تبرز تزايد العنف العسكري وإطلاق العنان في استخدام القهر كأهم سمات الحضارات الحديثة، فأمامها طريق طويل عليها أن تشقه قبل أن تنجح في إزاحة هذه الأسطورة من الوعي الجماهيري العام، أو حتى إزاحتها من المأثورات والأساطير الشعبية المنتشرة بين علماء الاجتماع أنفسهم. والمحاولات التي بُذلت في سبيل إزاحة هذه الأسطورة تتجلى في التحليلات الدقيقة للسيرورات الحضارية المتنوعة، ولا سيما الدراسات التاريخية والمقارنة عند ميشيل مان، والدراسات التوفيقية والنظرية عند أنتوني غيدنز.

لكن الرأي السائد يحقّر عمومًا شأن أي محاولة للتشكيك في هذه الأسطورة، فهم يجدون تأييدًا لها من تحالف كبير يضم آراء معتبرة ومستنيرة ذات مرجعيات قوية، ومن أهمها: (1) «رؤية ويغ» للتاريخ بوصفه صراعًا مصيريًا بين العقل والخرافة؛ (2) رؤية فيبر للعقلنة

بوصفها الطريق الأمثل لتحقيق المزيد ببذل القليل؛ (3) وعد طب التحليل النفسي بأن يكشف حقيقة الحيوان الذي يسكن داخل الإنسان وبأن يُروضه ويقضي عليه؛ (4) نبوءة كارل ماركس العظيمة بأن تخضع الحياة والتاريخ لسيطرة كاملة على يد الإنسان بمجرد التحرر من الرؤى المحلية الموهنة للهزيمة؛ (5) تصوير إلياس للتاريخ الحديث بأنه تاريخ استئصال العنف من الحياة اليومية، ناهيك بالخبراء الذين يطمئنوننا إلى أن المشكلات الإنسانية تنجم عن سياسات خطأ، وأن السياسات الصحيحة تعني استئصال المشكلات. وخلف هذا التحالف، تقف الدولة الحديثة المكلفة «أعمال البستنة»، وتتعامل مع المجتمع الذي تحكمه على أنه بستان يخضع للتخطيط والفلاحة ومكافحة الحشائش الضارة وإبادتها(49).

انطلاقًا من هذه الأسطورة، التي تملكت الحس السليم لعصرنا، لا يمكن فهم الهولوكوست إلا بوصفها فشلًا للحضارة في احتواء النزعات الطبيعية المريضة داخل الإنسان، أي فشل السلوك الإنساني الذي يحكمه العقل والأهداف. فمن الواضح أن العالم الذي تصوره توماس هوبز لم نُحْكِم السيطرة عليه تمامًا، وأن المشكلة التي أثارها لم نجد لها حلًا جذريًا. بعبارة أخرى، إننا لم نصل إلى المستوى الحضاري المطلوب؛ فسيرورة التهذيب الحضاري لم تتبلور، ولم تكتمل. وإذا كان هناك حقًا درس مستفاد من جرائم القتل الجماعي، فهو يتمثّل في الوعي بأن منع جرائم بربرية كهذه ما زال يتطلب مزيدًا من الجهد الحضاري! وهذا الدرس لا ينطوي على أي تشكيك في الفاعلية المستقبلية لمثل هذا الجهد ونتائجها النهائية! فنحن على يقين بأننا نسير في الاتجاه الصحيح، وإن كنا نسير بسرعة غير كافية!

صحيح أن البحث التاريخي قدّم صورة كاملة للهولوكوست، لكن أنموذجًا تفسيريًا ظهر بديلًا يبدو أكثر قبولًا، لأنه يرى في الهولوكوست حدثًا يكشف عن ضعف النفس البشرية في لحظات تختفي فيها كراهية الإنسان للقتل، ونبذ العنف، والخوف من تأنيب الضمير، وتحمّل مسؤولية السلوك غير

الأخلاقي. هذه اللحظات تظهر بوضوح عندما يواجه الإنسان أعظم إنجازات الحضارة: التكنولوجيا، والأسس العقلانية للاختيار، وتبعية الفكر والفعل لما تمليه براغماتية الاقتصاد والقدرة على تحقيق النتائج المطلوبة؛ فعالم الذئاب الذي وقعت فيه الهولوكوست لم يخرج إلينا فجأة من قبره الضحل، ولم يُحيِه اضطراب الانفعالات غير العقلانية، بل جاء - على نحو مذهل كان سيتبرأ منه هوبز بالتأكيد - في حافلة من إنتاج المصنع، جاء مسلحًا بأسلحة لا يمكن أن يبتكرها سوى أكثر العلوم تقدمًا، جاء وهو يسير في طريق رسمته منظومة تُدار على أسس علمية. بالطبع لم تكن الحضارة الحديثة سببًا كافيًا لوقوع الهولوكوست، لكنها كانت بكل تأكيد شرطًا ضروريًا لها، ولولاها لكانت الهولوكوست خارج طوق الفكر؛ فالعالم العقلاني للحضارة الحديثة هو الذي جعلها ممكنة: «لم يكن قتل يهود أوروبا على أيدي النازيين نتاجًا تكنولوجيًا أفرزه العالم الصناعي فحسب، بل كان نتاجًا تنظيميًا أفرزه المجتمع البيروقراطي أيضًا»[(50)].

حسبنا هنا أن نتصور الأسباب التي أخذ بها النازيون لتكون الهولوكوست جريمة فريدة بين جرائم قتل جماعي عدة لازمت التقدم التاريخي للبشرية:

> أمدت الدولة إداراتها الحكومية المختلفة بما لديها من خبرة في التخطيط السليم والدقة البيروقراطية. فمن الجيش، اكتسبت منظومة التدمير دقتها العسكرية، وانضباطها، وغلظتها. ومن الصناعة، اكتسبت الحرص الشديد على إعداد الحسابات، والاقتصاد المفرط في النفقات، وعدم الإهدار، وكفاءة مراكز القتل التي تشبه كفاءة المصانع. وأخيرًا، جاء الحزب السياسي للدولة، وأضفى على المنظومة برمّتها نوعًا من «المثالية»، وإحساسًا بـ «الرسالة»، وفكرة صناعة التاريخ...

واقع الأمر أن المجتمع المنظم كان يؤدي أحد أدواره الخاصة. لقد تورط الجهاز البيروقراطي الضخم في عمليات القتل الجماعي على نطاق هائل، لكنه اهتم بمراعاة الإجراءات البيروقراطية السليمة، والتفصيلات الدقيقة، ودقائق الأمور في التنظيم البيروقراطي واتباع القانون[(51)].

كان «قسم الإدارة والاقتصاد» هو الاسم الرسمي لأحد أقسام المركز الرئيس لفِرق القوات الخاصة المعروفة بـ «إس إس» (Schutzstaffel (SS)) (سرب الحماية)، وكانت مهمته إبادة اليهود الأوروبيين، ولذا فإن تسميته أكذوبة إلى حد ما، لكنها تتبع «قواعد الكلام» المعروفة آنذاك، وهي قواعد وُضِعت لتضليل من شاهدوا الجرائم من دون قصد، ومن اشتركوا فيها من دون عزم. كانت هذه التسمية تُريحهم من تأنيب الضمير لأنها كانت تعكس بكل دقة المعنى التنظيمي للعمل. صحيح أن هذا العمل كان ينطوي على أعمال وضيعة - أو، تحريًا للدقة، على كراهة أخلاقية كبيرة - لكنه لم يختلف - بحسب العرف الرسمي المتبع - عن أهداف الممارسات النظامية الأخرى التي كانت الأقسام الاقتصادية والإدارية تضعها وتراقبها وتشرف عليها، وهذا هو المعنى الوحيد الذي يمكن التعبير عنه بلغة البيروقراطية. بل إن هذا الهدف الوضيع لا يختلف عن سائر أشكال النشاط الأخرى الخاضعة للترشيد البيروقراطي، وهو يتوافق والتحليل الدقيق الذي طرحه فيبر للإدارة الحديثة:

> الدقة، والسرعة، والوضوح، ومعرفة الملفات، والاستمرارية، والحيطة، والوحدة، والمرؤوسية الصارمة، وتقليل الاحتكاك والمناكفة، وتخفيض التكاليف الشخصية والمادية، هذه الأمور كلها تصل إلى أعلى مستوى من الإتقان في ظل الإدارة البيروقراطية الصارمة... فاتّباع النظام الإداري البيروقراطي يتيح غالبًا أفضل إمكانية لتفعيل مبدأ الوظائف الإدارية المتخصصة وفق اعتبارات موضوعية محض... وأداء العمل يعني في المقام الأول القيام به وفق قواعد محسوبة من دون اعتبار للأشخاص(52).

هذا الوصف الذي قدمه فيبر لا يرفض التعريف البيروقراطي للهولوكوست؛ فهو ليس تمثيلًا هزليًا للحقيقة ولا تهكمًا لاذعًا. بيد أن الدور الكبير الذي تؤديه الهولوكوست في فهمنا للعقلنة البيروقراطية الحديثة لا يقتصر في الأساس على تذكيرنا - كأننا في حاجة إلى مثل هذا التذكير - بأن الهوس بفكرة الكفاءة هو مجرد اهتمام شكلي يفتقر إلى البصيرة الأخلاقية. بل إن أهمية هذا الدور لا تظهر بصورة كاملة بمجرد أن ندرك مدى اعتماد القتل الجماعي غير المسبوق على توافر مهارات عالية

ومتطورة للغاية، ودأب على تقسيم العمل بصورة منظمة ومفرطة في الدقة، والتزام طاعة الأوامر، وتوفير المعلومات بسهولة وانتظام، وتنسيق جيد غير شخصي للنشاط المستقل والمتكامل؛ فهذا كله هو، باختصار، مجرد مهارات وعادات تنمو وتتطور في أفضل صورها في بيئة العمل البيروقراطي، لكن الضوء الذي تُسلطه الهولوكوست على معرفتنا بالعقلانية البيروقراطية يحيرنا أشد حيرة عندما ندرك أن فكرة الحل النهائي للمشكلة اليهودية هي إحدى نتائج الثقافة البيروقراطية.

إننا مدينون لكارل شلوينر بالفضل[(53)]؛ فهو الذي أثار فكرة «الطريق المتعرج نحو تصفية يهود أوروبا». هذا الطريق لم تضعه رؤية واحدة لوحش مجنون، ولم يختره الزعماء بدافع الأيديولوجيا في بداية «حل المشكلة»، بل ظهر شيئًا فشيئًا، وكان يؤدي في كل مرحلة إلى وجهة مختلفة تحددها الظروف عند كل أزمة جديدة تعترضه، وسار النازيون فيه تحت شعار «نعبر الجسر عندما نصل إليه». هذه الفكرة التي طرحها شلوينر تمثّل أفضل تلخيص لما توصلت إليه المدرسة الوظيفية في تأريخ الهولوكوست - وقد لاقت هذه الفكرة قبولًا قويًا على حساب أنصار المدرسة الغائية الذين يواجهون صعوبة متزايدة في الدفاع عن تفسير وحيد ومهيمن للهولوكوست يعزو الإبادة إلى منطق قصدي لدى هتلر، واتساق غير مسبوق في قوله وفعله.

توصل أنصار المدرسة الوظيفية إلى أن هتلر هو من حدد هدف النازية بأنه «التخلص من اليهود، والأهم من ذلك إخلاء المجال الحيوي للرايخ من اليهود»، من دون أن يحدد كيفية تنفيذ الهدف[(54)]. لكن فور تحديد الهدف، سار كل شيء بالضبط كما شرحه فيبر بكل وضوح عند تحليله الإدارة الحديثة: «لقد وجد الزعيم السياسي نفسه في موضع 'أحد الهواة' وهو يقف إلى جانب 'الخبير العالم'، وأمام المسؤول المحترف الذي يتولي إدارة

الأعمال»[55]. لا بد من تنفيذ الهدف، أما كيفية التنفيذ فكانت تتوقف على الظروف والملابسات التي يقدرها الخبراء من حيث إمكاناتها وتكاليف البدائل الأخرى. لذا، كان تهجير اليهود الألمان هو الخيار الأمثل، والحل العملي الأول لتحقيق هدف هتلر؛ لأنه سيضمن «تطهير ألمانيا من اليهود»، ولا سيما إذا كانت الدول الأخرى أكثر ترحيبًا بهم، وأحسن ضيافة لهم. وعندما ضُمّت النمسا إلى ألمانيا الكبرى، نال أدولف إيخمان[56] أول وسام له لما بذله من جهد في إدارة عمليات تهجير يهود النمسا. بيد أن الأراضي الخاضعة للحكم النازي بدأت تتوسع، ووجدت البيروقراطية النازية في بداية الأمر أن الغزو وتوسيع المجال الحيوي الاستعماري فرصة كانت تحلم بها من أجل تنفيذ أوامر الزعيم بحذافيرها. ويبدو أن حكومة الزعيم المُلهَم كانت تستطيع توفير المزبلة اللازمة للتخلص من اليهود الموجودين في أراضي ألمانيا أو أرض النقاء العرقي. وخصصت الحكومة النازية مكانًا احتياطيًا منعزلًا لتلك «الولاية اليهودية التابعة» بالقرب من نيسكو، أو ما كان يُعرف قبل الغزو باسم بولندا الوسطى. بيد أن البيروقراطية الألمانية المسؤولة عن إدارة المجال الحيوي البولندي السابق اعترضت على تلك الخطة، حيث كان لديها ما يكفي من المشكلات الخاصة بالتعامل مع اليهود المحليين. لذا، أمضى إيخمان عامًا بأكمله في إعداد «خطة مدغشقر»[57]. ومع هزيمة فرنسا، أصبح من الممكن تحويل هذه المستعمرة البعيدة إلى الولاية اليهودية التي لم تفلح إقامتها في أوروبا. بيد أن مشروع مدغشقر كان هو الآخر محكومًا عليه بالفشل بسبب المسافة الهائلة، وحجم السفن اللازمة لهذا الغرض، إضافة إلى وجود الأسطول البريطاني في أعالي البحار. في الوقت نفسه، أخذ المجال الحيوي الاستعماري في الاتساع، وتزايدت أعداد اليهود الخاضعين للنفوذ الألماني، وبات «مشروع أوروبا النازية»، وليس «دولة الرايخ الألمانية الموحدة»، إمكانية واقعية أكثر فأكثر. رويدًا رويدًا، لكن بلا

هوادة، تحول الحلم بتأسيس دولة الرايخ التي ستدوم ألف عام إلى الحلم بأوروبا التي ستخضع للحكم الألماني. عند ذاك، لم يكن في إمكان الخطة الرامية إلى «تطهير ألمانيا من اليهود» إلا أن تواكب الأحداث، وبصورة تدرجية للغاية، تحولت إلى مشروع يطمح إلى «تطهير أوروبا من اليهود». ولم يكن لخطة مثل «خطة مدغشقر»، على الرغم من إمكان تنفيذها، أن تُرضي مثل هذه الطموحات الجامحة - على الرغم من وجود دليل، كما يقول إبرهارد جيكل، يؤكد أنه حتى عام 1941، عندما توقع هتلر هزيمة الاتحاد السوفياتي خلال أسابيع، كان يُشار إلى المجال الحيوي الروسي خلف حدود مدينتي أستراخان وأرخانجلسك على أنه المزبلة النهائية لجميع اليهود في أوروبا تحت السيادة الألمانية. ومع تأخر هزيمة الاتحاد السوفياتي، وإخفاق البدائل المطروحة في التعامل مع المشكلة المتفاقمة، أصدر هاينرش هيملر أوامره في الأول من تشرين الأول/أكتوبر 1941 بوقف جميع عمليات الهجرة اليهودية. وظهرت وسيلة أكثر فاعلية في تنفيذ مهمة «التخلص من اليهود»، وكانت التصفية الجسدية أفضل الوسائل الممكنة والفعالة لتحقيق الغاية الأساسية والغاية الكبرى الجديدة. ولم يبق في الأمر سوى التنسيق بين الأقسام المختلفة للدولة البيروقراطية، والتخطيط الدقيق، وتجهيز التكنولوجيا الملائمة والمعدات الفنية، وإعداد الميزانية، وإحصاء الموارد اللازمة وحشدها. واقع الأمر أن الموضوع كان مجرد إجراء روتيني بيروقراطي رتيب.

لعل أهم الدروس المستفادة من إثارة فكرة «الطريق المتعرج إلى أوشفيتز» هو أن اختيار التصفية الجسدية لليهود جاء بعد أن نفدت سائر السهام، وأن التصفية الجسدية، بوصفها الوسيلة المثلى للقضاء على اليهود، كانت نتاجًا للإجراءات البيروقراطية الروتينية، فكانت مجرد عملية حسابية للوسائل والغايات، وتدبير الميزانية، والالتزام الكامل بالقواعد. وهذه النقطة تحتاج إلى مزيد من التوضيح؛ فهذا الاختيار كان نتيجة المحاولات الجادة لإيجاد حلول عقلانية لمشكلات متتالية تظهر في ظروف وملابسات

متغيرة. وقد تأثر هذا الخيار بالميل البيروقراطي المعهود إلى إحلال الهدف، وهذه مصيبة معتادة في الأعمال الروتينية في الأنظمة البيروقراطية كلها؛ فمجرد وجود موظفين مكلفين أداء مهمات معينة أدى إلى ظهور مزيد من المبادرات وتوسع مستمر في الأهداف الأساسية. وهنا، أكرر أن المهارة العالية كشفت عن قوتها الكامنة، وميلها الشديد نحو تطوير الهدف الذي يبرر وجودها.

بناء عليه، فإن مجرد وجود مجموعة من الخبراء أوجد قوة حركية بيروقراطية معيّنة وراء السياسة النازية تجاه اليهود؛ فبينما كانت عمليات الترحيل والقتل الجماعي على أشدها، صدرت أوامر رسمية في عام 1942 تمنع اليهود الألمان من اقتناء الحيوانات الأليفة، ومن حلق رؤوسهم عند الحلاقين الآريين، ومن الحصول على العلامة الرياضية المميزة لدولة الرايخ. لم يتطلب ذلك أوامر عُليا بقدر ما كان يتطلب مجرد وجود الوظيفة نفسها للتأكد من أن الخبراء التزموا تنفيذ إجراءات التمييز العنصري(58).

لم تتعارض الهولوكوست في أي مرحلة من المراحل الطويلة المتعرجة التي مرت بها عملية التنفيذ مع مبادئ العقلانية، ولم تتصادم فكرة «الحل النهائي للمسألة اليهودية» مع السعي العقلاني للتنفيذ الجيد والفعال للأهداف. بل نشأت هذه الفكرة عن اهتمام عقلاني حقيقي، وكانت نتاج منظومة بيروقراطية تتوافق معها في الطريقة والهدف. صحيح أنه جرى ارتكاب مذابح كثيرة، واعتداءات شعبية مدبَّرة، وجرائم قتل جماعي - وهي أمثلة ليست ببعيدة من الإبادة - من دون الحاجة إلى البيروقراطية الحديثة أو المهارات والتكنولوجيا التي تمتلكها أو الأسس العلمية التي تقوم عليها إدارتها الداخلية، لكن الهولوكوست كانت، بكل وضوح، خارج طوق الفكر من دون هذه البيروقراطية، فلم تكن الهولوكوست طوفانًا غير عقلاني من بقايا بربرية ماقبل الحداثة التي لم تُستأصل شأفتها، بل كانت أحد الأبناء

الشرعيين في دار الحداثة، وكانت حقًا من هؤلاء الأهل الذين لا يشعرون بالألفة في أي دار أخرى.

لا أعني بذلك أن الهولوكوست كانت نتاجًا حتميًا للبيروقراطية الحديثة أو ثقافة العقلانية الأداتية التي تجسدها، أو أن البيروقراطية الحديثة لا بد من أن تفرز ظواهر مماثلة للهولوكوست، بل ما أعنيه حقًا هو أن ليس في إمكان قواعد العقلانية الأداتية وحدها أن تمنع مثل هذه الظواهر، فلا يوجد في هذه القواعد العقلانية ما يستبعد الأساليب المنهجية للهندسة الاجتماعية المشابهة للهولوكوست بوصفها أساليب غير صحيحة، ولا يوجد في هذه القواعد ما يستبعد الأفعال التي نتجت منها بوصفها أفعالًا غير عقلانية. بل ونحن نذهب إلى أن الثقافة البيروقراطية تدفعنا إلى أن نرى المجتمع موضوعًا للإدارة، ومجموعة من المشكلات المتعددة التي لا بد من حلها، أو طبيعة لا بد من السيطرة عليها والتحكم فيها وتطويرها أو إعادة تشكيلها، أو هدفًا مشروعًا للهندسة الاجتماعية. عمومًا، تدفعنا الثقافة البيروقراطية إلى رؤية المجتمع بوصفه بستانًا لا بد من تصميمه والحفاظ على رونقه بالقوة، حيث يتحرك الاتجاه الفكري في أعمال البستنة إلى تقسيم النباتات إلى «نباتات نافعة» تستحق العناية و«حشائش ضارة» يجب اقتلاعها. هذه الثقافة هي الأنموذج السائد الذي أدى إلى إمكانية التفكير في الهولوكوست، وتطوير مراحلها، وتنفيذها في هدوء وسلاسة. ونحن نرى أن روح العقلانية الأداتية ونظامها البيروقراطي المؤسسي الحديث جعلا ابتكار الحلول على طريقة الهولوكوست أمرًا ممكنًا، بل ومعقولًا إلى حد كبير. كما نرى أنهما ساهما في زيادة احتمالية اختيار هذه الحلول على نحو يتجاوز مجرد العلاقة العارضة بقدرة البيروقراطية الحديثة على تنسيق عمل فريق كبير من أفراد خلوقين من أجل تحقيق أي أهداف، ولا سيما الأهداف غير الأخلاقية.

الإنتاج الاجتماعي للامبالاة الأخلاقية

أوجز الدكتور سرفاتيوس، محامي إيخمان في القدس، الحجة الرئيسة في دفاعه عندما قال: «ارتكب إيخمان أفعالًا يُكرَّم المرء على أدائها إذا انتصر، وتنصب له المشانق إذا انهزم»، وهذه بالتأكيد إحدى أقوى العبارات اللاذعة في القرن العشرين، لأنها لا تخفق في إثارة التفكير، وهي تبعث برسالة واضحة وبسيطة مفادها أن القوة تصنع الحق. بيد أن هناك رسالة أخرى، وإن كانت ليست واضحة بالقدر نفسه، على الرغم من أنها لا تقل سخرية، بل إنها أكثر خطورة، وهي أن إيخمان لم يفعل شيئًا يختلف اختلافًا جوهريًا عمّا فعله المنتصرون؛ فالأفعال ليست لها قيمة أخلاقية جوهرية، كما أنها ليست غير أخلاقية في حد ذاتها، والتقييم الأخلاقي خارج لعبة الفعل نفسه، وهو يتحدد وفق معايير غير تلك التي تقود الفعل وتُشكله.

إن رسالة الدكتور سرفاتيوس خطِرة جدًا؛ إذ إنْ جردناها من سياقها، ودرسناها دراسة عامة وموضوعية، نجدها لا تختلف جوهريًا عمّا يقوله علم الاجتماع منذ زمن بعيد. إنها لا تختلف في واقع الأمر عن إدراكنا مجتمعنا العقلاني الحديث، ذلك الإدراك الذي قلّما يخضع للنقد والمراجعة. وهذا هو بالضبط السبب الذي يجعلها رسالة مؤلمة، فهي تكشف بوضوح حقيقة نُفضل السكوت عنها؛ وما دام هناك قبول للحقيقة العامة على أنها بدهية وواضحة، فليس ثمة طريقة سوسيولوجية مشروعة تَحُول دون تكرار ما فعله إيخمان.

كما يعلم الجميع الآن، فشلت المحاولات التي تفسر الهولوكوست بأنها إحدى الفظائع التي ارتكبتها مجموعة من المجرمين والساديين والمعتوهين ومعدومي الضمير والأخلاق، فلم نعثر على دليل يثبت هذه الادعاءات من وقائع القضية، بل إن البحث التاريخي أكد الفشل الكامل لهذه الادعاءات والتفسيرات. ويوجز الباحثان جورج كرن وليون رابوبورت التغير الحالي في التفسير التاريخي كما يلي:

وفق المعايير الإكلينيكية التقليدية، لا يمكن اعتبار أكثر من عشرة في المئة من فرَق الـ «إس إس» «حالات شاذة غير سوية»، وهذه الملاحظة تتوافق والاتجاه العام لشهادات الناجين الذين أشاروا إلى أنه كان يوجد في معظم المعسكرات فرد أو بضعة أفراد من فرَق الـ «إس إس» يتسمون بالهياج الوحشي السادي. ولا يعني ذلك أن الباقين كانوا دائمًا أناسًا محترمين، ولكن سلوكهم كان في أقل تقدير مفهومًا للسجناء...

ونحن نذهب إلى أن أفراد الـ «إس إس»، في معظمهم والضباط والجنود، كان في مقدورهم، وبكل سهولة، اجتياز الاختبارات النفسية المعتادة للقوات التي تلتحق بالجيش الأميركي أو شرطة مدينة كانساس الأميركية(59).

هذا التفسير يبعث القلق الأخلاقي؛ فمن شاركوا في الإبادة، في معظمهم، كانوا أناسًا أسوياء لهم القدرة على اجتياز أي اختبار نفسي بسهولة مهما كانت صعوبته. وهذا أمر يبعث الحيرة على المستوى النظري أيضًا، ولا سيما عندما نراه يلتحم بـ «الحالة الطبيعية» لتلك الهياكل التنظيمية التي نَسَّقت أفعال هؤلاء الأفراد الأسوياء في عملية الإبادة. ونحن نعلم علم اليقين أن المؤسسات المسؤولة عن الهولوكوست، حتى وإن ثبت أنها إجرامية، لم تكن مؤسسات غير سوية ولا باثولوجية بالمعنى السوسيولوجي الصحيح. والآن نرى أن الأفراد الذين خضعت أفعالهم لأسس ونظم إدارية لم ينحرفوا عن المقاييس المعروفة للحالة الطبيعية. لذا، لم يبق لنا خيار سوى أن نستعين بهذا التفسير التاريخي الجديد، وأن ندقق النظر في النماذج الطبيعية للفعل العقلاني الحديث، وهي نماذج نزعم أننا استوعبناها تمامًا. ونأمل في ذلك أن نكشف النقاب عن الإمكانية الخفية التي ظهرت للعيان وأثارت المفاجآت في زمن الهولوكوست.

إن أصعب مشكلة واجهها مبتكرو فكرة «الحل النهائي»، وتمكنوا من حلها ببراعة، وصفتها أرندت في عبارة معروفة بأنها «كيفية القضاء على الرأفة الحيوانية التي يتأثر بها جميع البشر الأسوياء عندما يشاهدون الإيذاء الجسدي»(60). إننا نعلم أن القتلة الذين شاركوا بصورة مباشرة في عمليات القتل الجماعي لم يكونوا ساديين شواذًا ولا متعصبين متطرفين.

وفي إمكاننا أن نفترض أنه كان لديهم النفور الإنساني الغريزي من الإيذاء الجسدي والتنكيل بالآخرين، بل كانوا يؤمنون بالتحريم العام لقتل النفس. إننا نعلم أيضًا، على سبيل المثل، أنه عندما انضمت إلى القتال وحدات «قوات المهمات» الخاصة «أينزاتسغروبن» (Einsatzgruppen) وغيرها من الوحدات الأخرى التي كانت على مسافة قريبة من عمليات القتل، كان هناك حرص شديد على التخلص من جميع الأفراد ذوي الحمية الشديدة والانفعالية المشحونة والحماسة الأيديولوجية المفرطة، وذلك بالمنع أو بالطرد من الخدمة. كما نعلم أن المبادرات الشخصية لم تلق قبولًا، وأن جهدًا كبيرًا بُذل حتى يتم تنفيذ المهمة برمّتها في إطار عملي وغير شخصي تمامًا. لذا، خضعت المصالح والدوافع الشخصية بشكل عام للرقابة والعقاب، وأما من كان يرتكب جرائم القتل بدافع الأهواء والرغبات، بخلاف الجرائم المنظمة تنفيذًا للأوامر، فكان يتعرض للمحاكمة والإدانة في أقل تقدير، تمامًا مثل القتل العمد أو القتل الخطأ. وقد عبّر هيملر في أكثر من مناسبة عن حرصه الشديد، الحقيقي في أغلب الظن، على الحفاظ على الاتزان العقلي والتزام المعايير الأخلاقية لمرؤوسيه الذين كانوا يتعهدون كل يوم بمهمات غير إنسانية. وكان هيملر يفتخر ويؤمن بأن صحة مرؤوسيه العقلية والأخلاقية كانت سليمة تمامًا. ولنعد مرة أخرى إلى ما تقوله أرندت: «من منطلق الموضوعية والحيدة، تبرأت فرَق الـ «إس إس» من الشخصيات ‘الانفعالية’ مثل يوليوس شترايشر، ذلك ‘الأحمق الذي لم يدرك الواقع’»(61)، وأيضًا من بعض الشخصيات المهمة في «‘الحزب التيوتوني الجرماني’ ممن كانوا يتصرفون كأنهم مخلوقون من طينة أخرى»(62). لقد اعتمدت قيادات فرق الـ «إس إس» على الروتين التنظيمي والانضباط، لا على الحماسة الشخصية والولاء الأيديولوجي، وكان الإخلاص للمؤسسة هو الذي يكفل التفاني في تنفيذ المهمات الملوثة بالدماء.

لم يكن من الممكن طرح فكرة «القضاء على الرأفة الحيوانية» وتنفيذها من طريق إطلاق العنان للغرائز الحيوانية الدنيئة لأنها كانت ستفشل في أغلب الظن عند مقارنتها بإمكانات العمل التنظيمي، وما كانت كثرة القتلة الهائجين لتضاهي فاعلية البيروقراطية المنضبطة ذات التنسيق الصارم. ولم يكن من الواضح آنذاك على الإطلاق ما إذا كان يمكن الاعتماد على غرائز القتل والبطش لدى جميع تلك الألوف من الموظفين البسطاء والمتخصصين الذين لا بد من أنهم تورطوا في الجريمة في ضوء حجمها الهائل في المراحل الإجرائية المختلفة. يقول هيلبرغ:

> لم يكن الجناة الألمان نوعًا خاصًا من الألمان... إننا نعلم أن طبيعة التخطيط الإداري، وهيكل السلطة، ونظام الميزانية أمور تمنع الانتقاء والتدريب الخاص للموظفين. فأي عنصر من عناصر شرطة النظام كان يمكن أن يعمل حارسًا في أحد الأحياء اليهودية أو أحد القطارات، وأي محام في المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ كان يُفترض أنه يصلح للقيادة في وحدات القتل المتنقلة، وأي خبير مالي في المكتب الرئيس للإدارة والاقتصاد كان يصلح للخدمة في أحد معسكرات الموت. بعبارة أخرى، كان في إمكان أي من الموظفين الموجودين تنفيذ جميع العمليات الإجرائية المطلوبة[(63)].

كيف تَحوَّل الألمان الأسوياء إلى جناة في جريمة كبرى؟ هذا السؤال

أجاب عنه هربرت كيلمان[(64)] عندما قال إن الوازع الأخلاقي ضد الفظائع العدوانية يميل إلى الاختفاء بمجرد تحقق ثلاثة شروط، جميعًا أو فرادى: (1) تفويض استخدام العنف من خلال الأوامر الرسمية الصادرة عن الجهات القانونية المعنية؛ (2) تنميط العمل بواسطة الممارسات النظامية المنضبطة والتوزيع الدقيق للأدوار؛ (3) تجريد ضحايا العنف من الصفات الإنسانية بواسطة التعريفات والمذاهب الأيديولوجية. وسنخصص مساحة خاصة لتناول الشرط الثالث. أما الشرطان الأول والثاني، فيبدو أنهما أصبحا شرطين بدهيين، وقد تناولناهما باستفاضة عند معالجتنا مبادئ الفعل العقلاني التي التزمت بها أعرق مؤسسات المجتمع الحديث التزامًا مطلقًا.

المبدأ الأول الذي يهمنا بكل وضوح هو الانضباط المؤسسي، أي ضرورة الالتزام بأوامر الرؤساء إلى حد استبعاد جميع الدوافع والمؤثرات الأخرى للفعل، إضافة إلى وضع الإخلاص للمؤسسة ونجاحها فوق جميع الاعتبارات والواجبات الأخرى. وتُعَدّ وجهات النظر والميول الشخصية من أبرز المؤثرات الخارجية التي تتدخل في روح الولاء للمؤسسة، ولذا من الواجب استبعادها والقضاء عليها. وبذلك يصبح الانضباط المثالي هو التماهي الكلي مع المؤسسة، وهذا لا يعني إلا الاستعداد لمحو إنسانية الإنسان، ومحو هويته من الوجود، والتضحية بدوافعه الشخصية التي تتعارض وأهداف المؤسسة. والأيديولوجيا المؤسسية ترى الاستعداد لمثل هذا النوع المتطرف من التضحية بالنفس فضيلة أخلاقية تلغي جميع الأوامر الأخلاقية الأخرى. ويصبح التمسك بهذه الفضيلة شرف الموظف، أو كما قال فيبر في عبارته المعروفة: «شرف الموظف في قدرته على تنفيذ أوامر السلطات العليا بكل إخلاص كما لو كانت الأوامر تتوافق واقتناعه العقلي، ولا يختلف الأمر إذا وجد الموظف الأوامر غير سليمة، أو إذا أصرت السلطات على الأوامر على الرغم من اعتراضه عليها». والموظف يرى في تنفيذه الأوامر «أعلى درجات الانضباط الأخلاقي وإنكار الذات»[(65)]. وبذلك أصبح نزع الشرعية عن كل ما يخالف القواعد التنظيمية الداخلية بوصفها مرجعية للصواب وحماية له هو أسمى الفضائل الأخلاقية، على الرغم مما ينطوي عليه ذلك من إنكار لمرجعية الضمير الإنساني. كما أن إصرار رئيس العمل على أنه هو وحده المسؤول عن أعمال مرؤوسيه - ما داموا ينفذون أوامره - يوازن المتاعب الناجمة عن ممارسة مثل هذه الفضائل في بعض الأوقات. إن مفهوم فيبر عن شرف الموظف يؤكد بشدة «المسؤولية الشخصية الكاملة» للقائد، وهي «مسؤولية لا يمكن أن، ويجب ألا، يتنصل منها أو يلقي بها على غيره». وقد استحضر أوتو أوهلندورف هذا المعنى للمسؤولية بدقة عندما طلب إليه في أثناء محاكمة نورمبيرغ أن يفسر عدم رفضه قيادة وحدات «قوات

المهمات» الخاصة على الرغم من أنه هو شخصيًا كان يستنكر جرائمها. لقد أدرك أوهلندورف أنه لو كشف عما حدث حتى يتبرأ من مسؤولية ارتكاب الجرائم التي قال إنه كان يستنكرها، «لوقع الاتهام ظلمًا» على مرؤوسيه. ويظهر أنه كان يتوقع أن المسؤولية الأبوية نفسها التي التزمها تجاه مرؤوسيه كان سيلتزمها رؤساؤه تجاهه، وهذا ما صرفه عن هموم الانشغال بالتقويم الأخلاقي لأفعاله، وهي هموم كان في وسعه أن يتركها لمن أصدروا إليه الأوامر. يقول أوهلندورف: «لا أعتقد أنني في وضع يسمح لي بأن أحكم ما إذا كانت الإجراءات... أخلاقية أو غير أخلاقية... فأنا أخضع ضميري الأخلاقي لحقيقة واحدة، هي أنني كنت جنديًا، وأنني كنت مجرد ترس بسيط في آلة ضخمة»[(66)].

إذا كان الملك ميداس قد استطاع أن يحول كل شيء يلمسه إلى ذهب، فإن الإدارة المسؤولة عن فرق الـ «إس إس» استطاعت أن تحول كل شيء يقع في نطاقها، بما في ذلك الضحايا، إلى جزء متمم من سلسلة الأوامر، وإلى منطقة تخضع لقواعد الانضباط الصارم من دون أن تصغي إلى صوت الضمير الأخلاقي. فكانت الإبادة عملية مركّبة اشتملت، كما يؤكد هيلبرغ، على جرائم ارتكبها الألمان وأخرى ارتكبها الضحايا اليهود أنفسهم تنفيذًا لأوامر ألمانية اقترنت في أكثر الأحيان بالطاعة العمياء. وهنا يكمن التفوق التقني الأداتي العقلاني للقتل الجماعي على حالات الهياج الانفعالي للقتل المزاجي العشوائي. وعلى الرغم من أن تعاون الضحايا مع المجرمين أمر لا يمكن تخيله، فإنه كان جزءًا من خطة التعاون مع مسؤولي فرق الـ «إس إس»، وشرطًا مهمًا لنجاحها: «اعتمد جزء كبير من العملية كلها على تورط الجماعات اليهودية في الأعمال البسيطة على المستوى الفردي وعلى مستوى النشاط المنظم للمجالس اليهودية... إذ لجأ رؤساء العمل الألمان إلى المجالس اليهودية من أجل الحصول على المعلومات والمال والعمل وأفراد الشرطة، وزودتهم المجالس اليهودية بهذه الوسائل كلها ليلًا

ونهارًا». هذا النجاح المذهل لقواعد السلوك البيروقراطي وصل إلى ذروته من خلال عدم الاعتراف بأي ولاء بديل أو أي وازع أخلاقي آخر، وشمل نجاح السلوك البيروقراطي الضحايا أنفسهم من خلال توظيف مهاراتهم وجهدهم في حفر قبورهم بأنفسهم. وقد تحقق هذا النجاح - مثلما تحقق في النشاط المعتاد لكل نظام بيروقراطي آخر، سواء أكان سيئًا أم صالحًا - من خلال عملية ذات شقين، يتمثّل الشق **الأول** في تخطيط بنية الغيتو تخطيطًا جيدًا، حيث تصبح جميع أعمال الرؤساء والمرؤوسين أعمالًا «وظيفية» موضوعية تخدم الأهداف الألمانية: «فكان كل شيء صُمّم للحفاظ على حيوية الغيتو وبقائه يخدم هدفًا ألمانيًا... وبذلك كانت الكفاءة اليهودية في تنظيم معيشة سكان الغيتو امتدادًا للكفاءة الألمانية، كما كانت الغلظة اليهودية في فرض الضرائب واستغلال العمالة تعزيزًا لغلظة الإلزام الألمانية. وحتى نظافة اليد اليهودية كان من الممكن أن تكون أداة في يد الإدارة الألمانية». أما الشق **الثاني**، فكان يتمثل في توخي الحذر بشدة في كل مرحلة من مراحل الطريق، فكان الضحايا يوضعون في موضع اختيار يتوافق والمعايير العقلانية أو الفعل العقلاني، وفي موضع اختيار يتطابق فيه القرار العقلاني و«الخطة الإدارية». و«حقق الألمان نجاحًا ملحوظًا عندما قاموا بترحيل اليهود على مراحل، لأنهم أدركوا أن كل يهودي ينتظر دوره في الترحيل سَيُحَكِّم عقله، ويسلم بأنه لا بد من التضحية بالقليل من إخوانه لإنقاذ الكثيرين»[(67)]. بل إن الذين رُحّلوا كانت لديهم الفرصة لتوظيف عقلانيتهم للغاية نفسها، أما غرف الغاز التي كانت تسمّى تضليلًا «غُرف استحمام»، فكانت ملاذًا كريمًا بعد المعاناة أيامًا عدة في عربات الحيوانات القذرة المزدحمة، فيما كان لا يزال لدى الذين أدركوا الحقيقة، ولم تسيطر عليهم أي أوهام، الاختيار بين موت «سريع غير مؤلم» وموت تسبقه آلام أخرى أُعدت لمن لا يؤدون فروض الولاء والطاعة. ولم يقتصر الأمر على الاستفادة من المظاهر الخارجية لبنية الغيتو المفروضة على الضحايا لتكون امتدادًا لآلة سفك الدماء، بل وُظفت القدرات العقلانية

«للموظفين» أيضًا في توليد سلوكات من فكرة التعاون والولاء لأهداف بيروقراطية محددة.

الإنتاج الاجتماعي للعمى الأخلاقي

حاولنا حتى الآن إعادة صوغ الآلية الاجتماعية الخاصة بمقولة «القضاء على الرأفة الحيوانية»، أي الآلية الاجتماعية لتكوين سلوك لا يتوافق والوازع الأخلاقي الفطري، وهي آلية تُحول أفراد غير فاسدين أخلاقيًا إلى قتلة أو شركاء عن وعي في جرائم قتل. بيد أن الهولوكوست تكشف عن آلية اجتماعية أخرى تنطوي على إمكانية أكثر شرًا، ومن خلالها يتورط في عملية الإبادة عدد أكبر من أفراد لم يواجهوا على الإطلاق أي صعوبة في الاختيار الأخلاقي، أو في منع تأنيب الضمير في أثناء ارتكاب الجريمة. ففكرة الصراع حول القضايا الأخلاقية لم يكن لها وجود قط، إمّا لأن الأبعاد الأخلاقية للفعل لم تكن واضحة بصورة مباشرة، وإما لأن اكتشافها ومناقشتها مُنعا عمدًا؛ فالسمة الأخلاقية للفعل كانت غير واضحة، أو كانت محجوبة عمدًا.

لنَعُد مرة أخرى إلى كلام هيلبرغ: «لا بد من أن نضع في الاعتبار أن معظم المسؤولين عن الإبادة لم يطلق النيران على الأطفال اليهود، ولم يلق بهم في غرف الغاز... والبيروقراطيين يُعِدون في معظمهم التقارير والمذكرات، ويضعون الخطط، ويتحدثون عبر الهاتف، ويشاركون في المؤتمرات. إنهم يستطيعون أن يدمروا شعبًا بكامله من دون أن يتحركوا من مكاتبهم»[(68)]. ولو أنهم كانوا يدركون المحصلة النهائية لهذا الانهماك الوظيفي الذي لا يبدو في ظاهره أي ضرر، لظل هذا الإدراك في أفضل الأحوال سرًا مكتومًا في صدورهم. كان من الصعب عليهم رصد أي علاقات سببية بين ما يقومون به وجرائم القتل الجماعي، ولم يكن الميل الإنساني الطبيعي لتجنب القلق المفرط وعدم الاكتراث للمسلسل الطويل

للأحداث وتطورها، عيبًا أخلاقيًا. وكي نفهم كيف كان هذا العمى الأخلاقي الفظيع أمرًا ممكنًا، علينا أن نتخيل عمالًا يعملون في مصنع أسلحة وقد فرحوا بمبيعات جديدة ضخمة تضمن استمرار مصنعهم في «عمليات الإعدام»، وهُم في الوقت نفسه ينوحون بكل أسى على المذابح التي يرتكبها الإثيوبيون والإريتريون. علينا أن نتصور كيف أن «انخفاض أسعار السلع» يزف إلى العالم بشرى سارة، وفي الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، يتحسر العالم بكل أسى على «موت الأطفال الأفارقة جوعًا».

ناقش جون لاكس منذ بضع سنوات مفهوم «وساطة الفعل»، بمعنى قيام شخص آخر أو شخص وسيط بأفعال تَخُصني، فيقف حائلًا بيني وبين أفعالي، بحيث يستحيل أن تقع الأفعال في إطار تجربتي بصورة مباشرة. ورأى لاكس أن هذه الظاهرة هي إحدى أبرز السمات الرئيسة للمجتمع الحديث؛ فهناك مسافة كبيرة بين المقاصد والمآلات، إذ يفصل بينهما عدد هائل من الأفعال الدقيقة والوسطاء، ما يجعل «الفاعل الوسيط» يحجب نتائج الفعل عن فاعل الفعل.

تنجم عن ذلك كله مجموعة كبيرة من الأفعال يقوم بها الإنسان من دون وعي، ويرى الشخص الذي نُفِذت الأفعال نيابة عنه أنها محض خيال أو كلام فحسب، وهو لن يعترف بها لأنه لم يفعلها بنفسه. أما الشخص الذي قام بها في الواقع، فسيراها دائمًا بوصفها أفعال شخص آخر، وسوف يرى نفسه مجرد أداة بريئة تخضع لإرادة غير إرادته.

يترتب على انعدام مباشرة الفاعل لأفعاله التحرك في فراغ أخلاقي حتى وإن كان الفاعل أحسن الناس خُلقًا؛ فالإدراك النظري المجرد للشر ليس هاديًا مرشدًا أو دافعًا كافيًا.. ولا غرابة في أن أناسًا صالحين تصدر منهم سلوكات وحشية قاسية معظمها عن غير عمد، بل تكمن الغرابة في أننا لا نعجز عن إدراك الأفعال الخطأ أو حالات الظلم الشديد عندما نراها أمام أعيننا. إن ما يثير دهشتنا هو كيف أنها حدثت ولم يقترف أي منا ظلمًا في

حق أحد... من الصعب أن نقبل بأنه لا يوجد في الأغلب شخص أو مجموعة قامت بالتخطيط لها أو تسببت في وجودها. والأصعب من ذلك أن نرى كيف أن أفعالنا، من خلال أثرها البعيد، تتسبب في عذاب الآخرين وشقائهم[(69)].

عندما تزداد المسافة الفيزيائية أو المسافة النفسية، أو كلتاهما، بين الفعل وعواقبه، يحدث تعليق للوازع الأخلاقي، بل تتلاشى القيمة الأخلاقية للفعل، وتختفي ألوان الصراع كافة بين فكرة مكارم الأخلاق وانعدام أخلاقية العواقب الاجتماعية للفعل. وهنا يتوارى الصراع الأخلاقي ويختفي، وقلّما توجد فرصة للمراجعة والاختيار الأخلاقي الواعي ما دامت أكثر الأفعال الاجتماعية المهمة تتم عبر سلسلة طويلة من التبعية الوظيفية السببية المعقدة.

ثمة أثر مشابه على قدر مماثل من الأهمية، وأعني بذلك الإخفاء النفسي للضحايا أنفسهم، وهو بكل تأكيد أحد العوامل الحاسمة المسؤولة عن تصاعد الخسائر البشرية في الحرب الحديثة. ويرى فيليب كابوتو أن مسألة الحرب «تبدو مسألة مسافة وتكنولوجيا. ولا يمكن أن تفشل أبدًا إذا قتلتَ الناس من بُعد باستخدام أسلحة متطورة»[(70)]؛ فمن خلال القتل «من بُعد»، ربما تظل العلاقة بين القتل والأفعال البريئة مجرد فكرة نظرية بحت، ولا سيما الأفعال التي تقتصر على سحب الزناد أو تشغيل التيار الكهربي أو الضغط على زر لوحة مفاتيح الكومبيوتر. هذا الأمر يؤكده انعدام التوازن بين العواقب والسبب المباشر، وهو يتحدى بوضوح الفهم المترسخ في التجربة العامة. بناء عليه، أصبح من الممكن أن يقوم طيار بإلقاء قنبلة على هيروشيما أو دريسدن، وأن نتفوق في أداء المهمات التي توكل إلينا في قاعدة صواريخ موجهة، وأن نبتكر أنواعًا أكثر تدميرية من الرؤوس النووية، ذلك كله من دون قدح للاستقامة الأخلاقية أو الاقتراب من حافة الانهيار الأخلاقي - لقد كان عدم رؤية الضحايا عاملًا مهمًا أيضًا في

التجارب الفظيعة التي أجراها ميلغرام. فإذا وضعنا ما يحدثه خفاء الضحايا في الاعتبار، لن يستعصي علينا فهم التحولات المتتالية في تكنولوجيا الهولوكوست؛ ففي مرحلة الاستعانة بوحدات «قوات المهمات» الخاصة، كان الضحايا يساقون إلى أمام الرشاشات، وتُطلَق عليهم النار على مدى مباشر. وعلى الرغم من المحاولات التي بُذلت من أجل إبعاد الأسلحة أطول مسافة ممكنة من خنادق القتلى، كان القتلة يواجهون صعوبة بالغة في تجاهل العلاقة بين إطلاق الرصاص والقتل. لذلك، رأى المسؤولون عن الإبادة أن هذا الأسلوب بدائي، وتعوزه الكفاءة، ويمثّل خطرًا على روح الجنود المعنوية. لذا، عكفوا على البحث عن أساليب بديلة تَحُول دون رؤية القتلة ضحاياهم. وقد تحقق مرادهم، وتوصلوا إلى اختراع غرف الغاز المتنقلة، ثم غرف الغاز الثابتة، وهي أعظم اختراع ابتكره النازيون آنذاك، لأنها اختزلت دور القاتل إلى دور «عامل الصحة العامة» الذي يُعهد إليه تفريغ كيس من «المواد الكيماوية المعقمة» من خلال فتحة في سقف مبنى من دون أن يدخله أبدًا.

يُعزى النجاح الإداري والفني للهولوكوست في جانب منه إلى الاستخدام الجيد لما يسمى «أقراص النوم الأخلاقي»، وهي أقراص وفرتها البيروقراطية والتكنولوجيا الحديثة، وكان أشهرها الإخفاء الطبيعي للعلاقات السببية في نظام معقد للتفاعل وإخفاء النتائج الأخلاقية البشعة، حيث لا يستطيع الفاعل رؤيتها. بيد أن النازيين تميزوا في استخدام طريقة ثالثة ليست من ابتكارهم هي الأخرى، لكنهم طوروها إلى درجة لم يسبق لها مثيل، وأعني بذلك إخفاء إنسانية الضحايا.

طرحت الباحثة فاين مفهوم «عالم الالتزام» - وهو عبارة عن جماعة من الناس تربطهم التزامات متبادلة بالحماية، وتوحدهم مرجعية مقدسة أو إله مقدس[71]. هذا المفهوم ساهم كثيرًا في إبراز العوامل الاجتماعية والنفسية القابعة وراء الفاعلية المفزعة الناجمة عن إخفاء إنسانية الضحايا، ويشير

«عالم الالتزام» إلى الحدود الخارجية للفضاء الاجتماعي الذي تُطرح فيه القضايا الأخلاقية بأي شكل وبأي معنى. وخارج هذا العالم، لا تكون الوصايا الأخلاقية ملزمة، ولا يُقام وزن للتقويم الأخلاقي، ولا يبقى سوى طرد الضحايا من عالم الالتزام حتى يتسنى إخفاء إنسانيتهم.

إن الرؤية النازية للعالم تنطلق من قيمة سامية فريدة ووحيدة هي حقوق الأمة الألمانية، وهذه الرؤية تستلزم حرمان اليهود من انتمائهم إلى الأمة الألمانية ومجتمع الدولة حتى يتسنى استبعادهم من عالم الالتزام. ويصف هيلبرغ هذه المصيبة في عبارات لاذعة وموجعة: «في أوائل عام 1933، تحدد مصير اليهود الأوروبيين عندما كتب أول موظف أول تعريف في القانون الحكومي للشخص الذي 'لا ينتمي إلى الجنس الآري'»[(72)]. لكن ضمان تعاون الأوروبيين غير الألمان، أو حتى مجرد لامبالاتهم وصمتهم، كان يحتاج إلى أكثر من ذلك. فإذا كان سلخ اليهود من هويتهم الألمانية يبدو أمرًا كافيًا لفرَق الـ «إس إس» الألمانية، فإنه لم يكن كافيًا بشكل واضح للأمم التي لم تجد أسبابًا تجعلها تخشى ادعاءهم باحتكار الفضيلة الإنسانية وتحتقره، حتى إن استهوت هذه الأمم أفكار حكام أوروبا الجدد. وما إن تحول الهدف من مجرد «تطهير ألمانيا من اليهود» إلى «تطهير أوروبا من اليهود»، كان لا بد من طرد اليهود واقتلاعهم من الأمة الألمانية عبر نزع صفاتهم الإنسانية كليًا. ومن ثم، ظهرت عبارة هانز فرانك المفضلة: «اليهود والقمل»، وهي تشير إلى تغير في البلاغة يعكس تحويل المسألة اليهودية من سياق الدفاع العرقي عن النفس إلى الخطاب اللغوي الذي يبرز «النظافة الشخصية» و«الصحة السياسية العامة»، فضلًا عن ملصقات جدران الأحياء اليهودية وتحذيراتها من حمى التيفوس، وإصدار «الشركة الألمانية لمكافحة الأوبئة» الأوامر بتفويض المواد الكيماوية بتنفيذ المهمة الأخيرة.

العواقب الأخلاقية لسيرورة التهذيب الحضاري

على الرغم من وجود صور سوسيولوجية كثيرة لفكرة سيرورة التهذيب الحضاري الغربي، فإن أكثرها شيوعًا وشهرة ترتكز على قاعدتين أساسيتين: **أولًا**، كبت الدوافع غير العقلانية المضرة بالعلاقات الإنسانية الاجتماعية، و**ثانيًا**، إزالة العنف من الحياة الاجتماعية تدرُّجا، ولكن أيضًا بلا هوادة، أو لنكن أكثر دقة، تركيز العنف في قبضة الدولة وتوظيفه في حماية محيط المجتمع القومي وأوضاع النظام الاجتماعي. وتلتقي هاتان القاعدتان في تصور المجتمع المتحضر في الأقل في شكل مجتمعنا الغربي الحديث بوصفه في المقام الأول قوة أخلاقية، ومنظومة من مؤسسات تتعاون وتتكامل في سبيل إقرار النظام وسيادة القانون، ومن ثم توفير الظروف اللازمة للسلم الاجتماعي والأمن الذاتي الذي لم توفره مجتمعات ماقبل الحضارة إلا على نحو ضئيل.

هذا التصور ليس مضلِّلًا بالضرورة، لكنه يبدو في ضوء الهولوكوست تصورًا متحيزًا بالطبع؛ ففي الوقت الذي يفتح هذا التصور أبواب المراجعة والنقد للتيارات المهمة في التاريخ الحديث، فإنه يغلق باب النقاش أمام تيارات لا تقل أهمية. إن تركيز هذا التصور على مظهر واحد من مظاهر الحركة التاريخية يرسم خطًا عشوائيًا فاصلًا بين الحالة السوية والحالة الشاذة. ومن خلال نزع الشرعية عن بعض مظاهر الحضارة التي تعود إلى ما كانت عليه إذا زال المانع، يَدَّعي هذا التصور باطلًا أن هذه المظاهر ذات طبيعة عرضية عابرة، ويخفي في الوقت نفسه التناغم المثير بين أبرز سمات هذه المظاهر من جهة والافتراضات المعهودة للحداثة الغربية من جهة مقابلة. بعبارة أخرى، يصرف هذا التصور الانتباه عن استمرارية الإمكانية التدميرية لفكرة سيرورة التهذيب الحضاري، ويكمم الأفواه، ويهمش النقاد الذين يصرون على ازدواجية المنظومة الغربية الاجتماعية الحديثة.

نحن نذهب إلى أن الدرس الرئيس للهولوكوست هو ضرورة تناول النقد بجدية، ومن ثم توسيع الأنموذج النظري لفكرة سيرورة التهذيب الحضاري

بحيث يشمل جنوح المشروع الحضاري نفسه إلى الحط من قدر الدوافع الأخلاقية للعمل الاجتماعي وإقصائها وإلغاء شرعيتها. إننا بحاجة إلى النظر في الدليل الذي يقول إن سيرورة التهذيب الحضاري هي عملية فصل استخدام العنف وانتشاره عن الحسابات الأخلاقية؛ إنها تحرير شهوات العقلانية من تطفّل الأعراف الأخلاقية أو الوازع الأخلاقي. فإذا آمنّا أن ترويج العقلانية إلى حد إقصاء المعايير البديلة للفعل، ولا سيما الجنوح إلى ربط استخدام العنف بالحسابات الرياضية العقلانية، هو السمة الرئيسة للحضارة الغربية الحديثة، فينبغي الاعتراف بأن الظواهر المماثلة للهولوكوست هي نتائج شرعية لعملية التحضر وإمكاناتها الدائمة.

عندما نقرأ من جديد تحليل فيبر لآلية الترشيد وشروطها من أجل إمعان الفكر والمراجعة، نجده يكشف عن هذه العلاقات المهمة التي لم تنل الاهتمام الكافي حتى الآن. إننا نرى بكل وضوح أن شروط السلوك العقلاني للعمل تشبه الفصل المخزي بين البيت والعمل أو بين الدخل الخاص ومال الدولة، وهي في الوقت نفسه عوامل قوية تفصل العمل العقلاني الأداتي عن التفاعل مع عمليات تحكمها قواعد (غير عقلانية كما يسمّونها). ومن ثم، فإن شروط السلوك العقلاني هي تحصين ضد التأثير الذي يحكم مبادئ التعاون المشترك، والتضامن، والاحترام المتبادل، إلى غير ذلك من المبادئ التي تسود العلاقات التراحمية. فلا غرابة في أن هذه الفضيلة العامة للعقلانية اكتسبت صبغة قانونية ومؤسسية في البيروقراطية الحديثة، وعند إعادة قراءة هذه النزعة العقلانية، وإعادة النظر في ما مضى، يتضح أن كتم أنفاس الأخلاق هو اهتمامها الرئيس، بل هو في واقع الأمر الشرط الأساس لنجاحها كأداة للتنسيق العقلاني للفعل. هذه النزعة تكشف قدرتها على إيجاد حلول على شاكلة الهولوكوست، وتواصل مهماتها اليومية في حل المشكلات على نحو عقلاني معصوم من الخطأ.

وفق هذه الخطوط المطروحة، تستلزم إعادة التنظير لمفهوم سيرورة التهذيب الحضاري تغييرًا في علم الاجتماع نفسه؛ إذ توافقت منهجية علم

الاجتماع والمجتمع الحديث الذي كان محل دراسته وتنظيره، بمعنى أن علاقة المحاكاة كانت تربط علم الاجتماع بموضوع الدراسة، أو أن علم الاجتماع كان يرتبط بالصور الخيالية للموضوع الذي بناه وقَبِل به إطارًا لخطابه. وفي إطار القواعد الملزمة لهذا الخطاب، حرص علم الاجتماع على عدم طرح الإشكالية الأخلاقية في أي شكل غير الأيديولوجيا التي يقرها المجتمع وإلا تعارضت مع الخطاب السوسيولوجي (العلمي العقلاني)؛ فالحديث عن مفاهيم مثل «قدسية الحياة الإنسانية وحرمتها» أو «الواجب الأخلاقي» يثير الغرابة في الخطاب السوسيولوجي، والمكاتب البيروقراطية تستغرب هذا الحديث وتتخلص من مثل هذه المفاهيم!

بمراعاة مثل هذه المبادئ في الممارسة المهنية، لم يفعل علم الاجتماع شيئًا سوى أنه شارك في الثقافة العلمية، وهي جزء لا يتجزأ من عملية العقلنة والترشيد، ومن ثم لا يمكن هذه المبادئ أن تفلت من الفحص والمراجعة. لقد كشف الصمت الإلزامي للعلم بعد هذا العناء عن بعض جوانبه الأقل شهرة عندما وصف مشكلة زيادة أعداد الجثث وصعوبة التخلص منها في أوشفيتز بأنها «مشكلة طبية.» وليس من السهل أن نتجاهل تحذيرات فرانكلين ليتل عن أزمة الصدقية التي تواجهها الجامعة الحديثة: «أي نوع من كليات الطب تلك التي تعلم فيها يوزف منغلِه وزملاؤه؟[73] وأي نوع من أقسام علم الأنثروبولوجيا تلك التي أعدت أعضاء هيئة تدريس «معهد وراثة الأسلاف» في جامعة ستراسبورغ؟»[74]، فإذا أردنا أن نعرف لمن تُقرع الأجراس، وإذا أردنا أن نجتنب إغراء الاستهانة بهذه الأسئلة باعتبار أنها ذات أهمية تاريخية فحسب، فلسنا بحاجة إلى بحث يتجاوز تحليل كولن غراي للقوة الدافعة وراء سباق التسلح النووي المعاصر: «بالضرورة يتسابق أهل العلم والتكنولوجيا في كل جانب حتى يقللوا جهلهم، فالعدو ليس التكنولوجيا السوفياتية، بل الحقائق الفيزيائية المجهولة التي تجذب الانتباه العلمي...

والعلماء الذين يتمتعون بدافعية عالية وتقنية تنافسية وتمويل كاف سوف يبتكرون حتمًا سلسلة غير نهائية من الأفكار المسلحة الجديدة أو المعدلة»[(75)].

(30) «معاداة اليهود» في هذا الكتاب ترجمة لمصطلح «معاداة السامية» أو «أنتي سيميتزم» (anti - semitism)، فالمؤلف يفكك هذا المصطلح في الفصل الثاني، ويرى أنه لا يعني أي شيء سوى الاعتقاد بأن اليهود جماعة غريبة معادية غير مرغوب فيها، كما أصبح يشير المصطلح إلى الممارسات التي تنجم عن هذا الاعتقاد أو التي ترسخه في الأذهان. (المترجمان)

(31) يُنظر:

Konrad Lorenz, *On Aggression*, Translated by Marjorie Kerr Wilson, A Harvest Book; HB 291 (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), and Arthur Koestler, *Janus: A Summing Up* (London: Hutchinson, 1978).

من بين الكثير من الكتابات التي تحاول نشر نظريات الخلل الجوهري للطبيعة البشرية بهدف تفسير الهولوكوست، يحتل كتاب إسرائيل تشارني مركزًا بارزًا:

Israel W. Charny, *How Can We Commit the Unthinkable?: Genocide, the Human Cancer*, in collaboration with Chanan Rapaport; Foreword by Elie Wiesel (Boulder, Colo.: Westview Press, 1982).

يحتوي الكتاب على مسح شامل لنظريات الطبيعة البشرية، ويعدّ مثل هذه الفرضيات أن «الإنسان شرير بالفطرة»، أو «الميل إلى التعطش إلى السلطة»، أو «إظهار أننا لا يمكننا تحمل ما في أنفسنا لنصبح أكباش محرقة»، أو «قتل إنسانية الآخر للحفاظ على حياته هو». وتشرح ويندي ستيلر فلوري في مقالتها، في:

Michael Curtis (ed.), *Antisemitism in the Contemporary World* (Boulder: Westview Press, 1986).

حدثت الهولوكوست من خلال صلابة معاداة السامية، أي معاداة السامية من طريق التحيز المنتشر في كل مكان، والتحيز من خلال «المحركات البشرية الأكثر جوهرية وبدهية، أي الأنانية»، والتي تشرحها على أنها «نتيجة ميزة إنسانية أخرى هي الغرور الذي يبقينا على استعداد لفعل أي شيء لنتجنب الاعتراف بأننا كنا على خطأ» (ص 240). كما تزعم فلوري أن الحؤول دون الآثار المدمرة للتحامل يتطلب من المجتمع التشديد «(كما هي الحال مع أنواع أخرى من الأنانية) على أنه [التحامل] وتجب مراقبته وكبحه بشدة» (ص 249).

(32) على سبيل المثل، «تتحوّل أنجيلا ديفيس إلى ربّة منزل يهودية في طريقها إلى معسكر الاعتقال «داخاو»؛ يصبح خفض القسائم في برنامج الطعام نوعًا من الممارسة في

الإبادة الجماعية؛ يتحوّل القارب الفيتنامي إلى قارب للاجئين اليهود البائسين في ثلاثينيات القرن العشرين»، يُنظر:

Henry L. Feingold, «How Unique Is the Holocaust?,» in: Alex Grobman and Daniel Landes (eds.), *Genocide, Critical Issues of the Holocaust: A Companion to the Film, Genocide*, Associate editor Sybil Milton (Los Angeles, Calif.: Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, 1983), p. 398.

(33) George M. Kren and Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behavior* (New York: Holmes and Meier, 1980), p. 2.

(34) Everett C. Hughes, «Good People and Dirty Work,» *Social Problems,* vol. 10, no. 1 (Summer 1962), pp. 3 - 10.

(35) يُنظر:

Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization during the Holocaust* (New York: Free Press, 1979).

(36) Ibid., p. 34.

(37) نيخاما تيك (Nechama Tec): باحثة معروفة في تاريخ الهولوكوست، ولدت لأسرة بولندية يهودية في عام 1931، وصُدمت كثيرًا عندما تحول كتابها *Defiance: The Bielski Partisans* (**التحدي: أنصار بيلسكي**) إلى فيلم سينمائي؛ إذ انحرف عن الحقائق وصوّر أنصار عائلة بيلسكي على أنهم انخرطوا في معارك ضد دبابات الجيش النازي. (المترجمان)

(38) Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi - Occupied Poland* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 193.

(39) John K. Roth, «Holocaust Business: Some Reflections on Arbeit Macht Frei,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 450, no. 1: *Reflections on the Holocaust: Historical, Philosophical, and Educational Dimensions* (July 1980), p. 70.

(40) Feingold, pp. 399 - 400.

(41) Edmund O. Stillman and William Pfaff, *The Politics of Hysteria: The Sources of Twentieth - Century Conflict* (New York: Harper and Row, 1964), pp. 30 - 31.

(42) Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, 3 vols. (New York: Holmes and Meier, 1983), vol. 3, p. 994.

(43) Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History: Mass Death and the American Future*, Harper Colophon Books; CN 597 (New York: Harper and Row, 1978), pp. 91 and 195.

(44) يُنظر:

Lyman H. Legters (ed.), *Western Society after the Holocaust*, A Westview Replica Edition (Boulder, Colo.: Westview Press, 1983).

(45) كان لهذه الأطروحة عظيم الأثر في نقد عبد الوهاب المسيري للحداثة الغربية؛ إذ اتخذ ماكس فيبر مرجعية في موسوعته عن **اليهود واليهودية والصهيونية** (1999)، كما خصص فصولًا كاملة لأطروحات فيبر في عدد من أعماله، ولا سيما **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (2002)، ودراسات **معرفية في الحداثة الغربية** (2006)، إضافة إلى **رحلتي الفكرية - في البذور والجذور والثمر** الصادر عن دار الشروق في عام 2005. (المترجمان)

(46) قال وزير الخارجية الإسرائيلي الأسبق آبا إيبان: «مع السيد بيغن وجماعته، كل عدوّ يصبح 'نازيًا'، وكل ضربة تصبح 'أوشفيتز'، آن لنا أن نقف على أقدامنا نحن وليس على أقدام الستة ملايين الذين أُزهقت أرواحهم». ذُكر في:

Michael R. Marrus, «Is there a New Antisemitism?,» in: Curtis (ed.), pp. 177 - 178.

تستدعي البيانات ذات أسلوب بيغن الرد نفسه: لذا تعزو صحيفة **لوس أنجلوس تايمز** إلى بيغن «لغة هتلر»، بينما يكتب صحافي أميركي آخر عن عيون العرب الفلسطينيين الذين ينظرون إليه من أسفل صور الأطفال اليهود الذين ساروا إلى غرف الغاز. يُقارن مع:

Edward Alexander in: Curtis (ed.), *Antisemitism*.

(47) Kren and Rappoport, pp. 126 and 143.

(48) Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century* (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 161.

(49) صورة «البستنة» (بالإنكليزية Gardening) هي الصورة المجازية المحورية في نقد باومان للحداثة الغربية والحركة النازية، ويرى كيث تيستر (K. Tester)، وهو أحد أشهر المهتمين بأعمال باومان، أن هذه الكلمة صكها إرنست غيلنر (E. Gellner) (1925 - 1995). بيد أن هذه الصورة المجازية ظهرت قبل أن يولد غيلنر نفسه بقرن من الزمان تقريبًا، إذ احتفى بها عالم البيولوجيا توماس هنري هكسلي (1825 - 1895)، لكن هكسلي استخدمها في تأكيد الرؤية الهوبزية والداروينية للعالم، بينما استخدمها غلنر وباومان في نقد الفكر القومي والحداثة الغربية. وقد أشاد عبد الوهاب المسيري بهذه الصورة المجازية في كثير من أعماله، ولا سيما **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (2002)، وخصص لها صفحات عدة ليكشف مقدرتها التفسيرية العالية في معالجة ظهور الدولة القومية المطلقة ونزعتها الإقصائية. (المترجمان)

(50) Christopher R. Browning, «The German Bureaucracy and the Holocaust,» in: Grobman and Landes (eds.), p. 148.

(51) Kuper, p. 121.

(52) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, edited, with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), pp. 214 - 215.

ترفض لوسي س. دافيدوفيتش في مسحها الشامل الذي أجرته وتقييمها المؤيد لمعالجة المؤرخين لمسألة الهولوكوست تشبيه الهولوكوست بحالات القتل الجماعي الأخرى، مثل تدمير هيروشيما وناغازاكي: «الغرض من وراء التدمير هذا إبراز القوة العسكرية الفائقة التي تمتلكها أميركا»؛ «لم يكن الهدف منه إبادة الشعب الياباني».

Lucy S. Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), pp. 17 - 18.

هذا صحيح، لكن دافيدوفيتش تتناسى أمرًا مهمًا هو أن قتل مئتي ألف ياباني كان يُنظر إليه (ونُفّذ أيضًا) باعتباره وسيلة مبتغاة وفعالة من أجل تنفيذ الهدف المرجو. لقد كان هذا القتل بالفعل نتاجًا لعقلية الحل العقلاني للمشكلات.

(53) يُنظر:

Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy toward German Jews, 1933 - 1939* (Urbana: University of Illinois Press, 1970).

(54) Michael R. Marrus, *The Holocaust in History*, Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 7 (Hanover, NH: University Press of New England, 1987), p. 41.

(55) *From Max Weber*, p. 232.

(56) النطق الصحيح للكلمة، كما سمعناه على مدار سنوات في ألمانيا، هو «أيشمان»، لكننا آثرنا استخدام النطق الشائع منعًا لكل لَبس. (المترجمان)

(57) ظهرت فكرة هذا المشروع في عام 1940، وكان الهدف منها ترحيل اليهود إلى جزيرة مدغشقر قرب السواحل الشرقية للقارة الأفريقية. (المترجمان)

(58) Browning, p. 147.

(59) Kren and Rappoport, p. 70.

(60) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Rev. and enl. ed. (New York: Viking Press, 1964), p. 106.

(61) يوليوس شترايشر (1885 - 1946) (J. Streicher)، أحد أركان النظام النازي، ومؤسس جريدة *Der Strümer* (**المهاجم**). وكان لجريدته دور بارز في آلة الدعاية النازية المعادية لليهود، وكان شعارها «اليهود مصيبتنا» (Die Juden sind unsere Unglück). (المترجمان)

(62) Ibid., p. 69.

(63) Hilberg, p. 1011.

(64) يُنظر:

Herbert G. Kelman, «Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers,» *Journal of Social Issues*, vol. 29, no. 4 (Fall 1973), pp. 29 - 61.

(65) *From Max Weber*, p. 95.

خلال محاكمته، أصرّ إيخمان على أنه لم يكن يطيع الأوامر فحسب، بل كان ينفذ القانون. علّقت أرندت أنه (ليس بالضرورة هو وحده) سخر من نظرية كانط الحتمية القاطعة، لذا بدلًا من دعمها الاستقلالية يجب أن تدعم التبعية البيروقراطية: «تصرف كما لو أن مبدأ عملك هو نفسه مبدأ المشرّع أو قانون الأرض». يُنظر:

Arendt, p. 136.

(66) Quoted after: Robert Wolfe, «Putative Threat to National Security as a Nuremberg Defense for Genocide,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 450, no. 1: *Reflections on the Holocaust: Historical, Philosophical, and Educational Dimensions* (July 1980), p. 64.

(67) Hilberg, pp. 1036 - 1038 and 1042.

(68) Ibid., p. 1024.

(69) John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society* (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1981), pp. 12 - 13 and 58.

(70) Philip Caputo, *A Rumor of War* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977), p. 229.

(71) Fein, p. 4.

(72) Hilberg, p. 1044.

(73) يوزف منغلِه (1979 - 1911) (J. Mengele): أحد المتخصصين البارزين بعلمَي الجينات وتحسين النسل. حقق في أثناء خدمته في الجيش الألماني نجاحات عدة، ونال أوسمة كثيرة، لكنه أصيب بجروح بالغة أنهت خدمته في الجيش. وفي عام 1943، التحق بمعسكر أوشفيتز - بيركناو، وعمل رئيسًا للأطباء في معسكر عائلات الغجر، ثم رئيسًا للأطباء في مستشفى الذكور في معسكر بيركناو. استغل هذه الفرص في إجراء تجاربه العلمية على الغجر، ولا سيما دراسة مرض النوما أو سرطان الماء، والتوائم من أطفال الغجر، وتغيير لون العين. وتوصل إلى علاج لهذه الحالات، لكنه في نظر كثيرين مجرم نازي جعل الإنسان مادة بشرية مستهدفة، بل يقال إنه كان أهم مورِّد لغرف الغاز والأفران. وقد خصص الباحث المصري رمسيس عوض له في كتابه **محرقة اليهود** فصلًا كاملًا تناول فيه تجاربه العلمية على الفتيات والأطفال وغيرهم. (المترجمان)

Franklin H. Littell, «Fundamentals in Holocaust Studies,» (74) *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 450, no. 1: *Reflections on the Holocaust: Historical, Philosophical, and Educational Dimensions* (July 1980), p. 213.

Colin S. Gray, *The Soviet - American Arms Race*, Saxon House (75) Studies (Farnborough, Hants.: Saxon House; Lexington, Mass.: Lexington Books, 1976), pp. 39 - 40.

الفصل الثاني
الحداثة والعنصرية والإبادة (أ)

يبدو أن هناك علاقات سببية قليلة أوضح من العلاقة السببية بين معاداة السامية والهولوكوست؛ إذ يقال عادة إن يهود أوروبا قُتلوا لأن الألمان وأعوانهم كانوا يكرهون اليهود، أي إن الهولوكوست كانت حصاد قرون طويلة من الاحتقان الديني والاقتصادي والثقافي والقومي، وهذا أول تفسير يخطر في بالنا عند دراسة الهولوكوست، وهو تفسير يقبله العقل، بيد أن وضوح هذه الصلة السببية بين الهولوكوست ومعاداة السامية لا يفسر لنا شيئًا إذا دققنا النظر في الأمر.

نعلم الآن، بفضل البحث التاريخي الدقيق، أن قبل صعود النازيين إلى السلطة، وعقب تسلّمهم مقاليد الحكم في ألمانيا، لم تكن المعاداة الشعبية الألمانية لليهود شيئًا مذكورًا إذا ما قورنت بمعاداة اليهود في الدول الأوروبية الأخرى. وقبل أن تضع جمهورية فايمار بزمن بعيد اللمسات النهائية لجهدها الرامي إلى إعتاق اليهود، كانت الجماعات اليهودية في أنحاء العالم تنظر إلى ألمانيا بوصفها ملاذًا للمساواة والتسامح الديني والقومي. كما دخلت ألمانيا القرن العشرين وهي تحتضن أعدادًا غفيرة من الأكاديميين والمتخصصين اليهود تفوق أعداد الأكاديميين والمتخصصين في أميركا أو بريطانيا هذه الأيام، فلم تكن المعاداة الشعبية لليهود منتشرة أو متوغلة، وقلّما ظهرت في شكل اندلاع للعنف الشعبي كما كانت الحال في أنحاء أخرى من أوروبا. كما اتضح أن المحاولات النازية الرامية لاستغلال مشاعر المعاداة الشعبية عبر بث مشاهد العنف ضد اليهود تأتي بنتائج عكسية، وتتطلب جهدًا لمواجهتها. ويرى هنري فينغولد، أحد أعظم المؤرخين المتخصصين بدراسة الهولوكوست، أنه لو كان لدينا صناديق استطلاع للرأي العام من أجل قياس حدة الاتجاهات المعادية لليهود إبان جمهورية فايمار، لربما اكتشفنا أن كراهية الألمان لليهود أقل كثيرًا من كراهية الفرنسيين لهم»(76). وحتى في أثناء الإبادة، لم تتحول معاداة اليهود إلى قوة فاعلة ومؤثرة، وفي أغلب الظن أنها ساعدت بطريقة غير مباشرة في ارتكاب جرائم القتل الجماعي، وفي غرس الإحساس باللامبالاة في نفوس الألمان تجاه مصير اليهود، بوعي أو بغير وعي. يقول نورمان كون: «لم يكن الناس على استعداد للتحرك نيابة عن اليهود، وبالتأكيد كانت

اللامبالاة السائدة، وسهولة تبرؤ الناس من اليهود ومصيرهم، نتاجًا للإحساس الخفي بأن اليهود مصدر غموض وخطر إلى حد ما»[(77)]. أمّا ريتشارد روبنشتاين، فيتجاوز هذه الرؤية إلى حد ما عندما يقول إن حالة اللامبالاة الألمانية، أي تعاون الألمان العاديين بتلقائية، إذا جاز التعبير، لا يمكن فهمها بحق إلا إذا طرحنا السؤال الآتي: «هل كان الألمان في معظمهم ينظرون إلى التخلص من اليهود بوصفه فائدة؟»[(78)] ومع ذلك، طرح مؤرخون آخرون تفسيرًا وجيهًا يتمثّل في فكرة «التعاون بعدم إبداء المقاومة» وعدم إبداء حاجة إلى أي معتقدات عن طبيعة اليهود أو جوهرهم. وهنا يؤكد والتر لاكير أن عدد المهتمين بمصير اليهود كان قليلًا جدًا؛ فالناس كانوا يواجهون مشكلات أكبر من ذلك كثيرًا، بل لم تكن إثارة هذا الموضوع مقبولة، فالتفكير فيه كان عديم الفائدة، ولذا لم تكن مناقشة مصير اليهود موضع اهتمام، فتجاهله الناس، والتزموا الصمت تجاهه حتى إشعار آخر»[(79)].

ثمة مشكلة أخرى تعجز عن مواجهتها معاداة اليهود أنموذجًا تفسيريًا للهولوكوست؛ فمنذ آلاف السنين، كانت معاداة اليهود في معظم الأمر ظاهرة عالمية، سواءً أكانت هذه المعاداة اقتصادية أم ثقافية أم عرقية، معتدلة أكانت أم متطرفة. وعلى الرغم من ذلك، كانت الهولوكوست حدثًا لم يسبق له مثيل، وكان لكل مذبحة من مذابح الهولوكوست طابع فريد. ومهما بلغ ما سال فيها من دماء، فإنها تصعب مقارنتها بالمذابح الأخرى التي ارتُكبت ضد جماعات صُنِّفت في الماضي بأنها جماعات غريبة أو معادية أو خطِرة. ولمّا كانت معاداة اليهود ظاهرة شائعة، فإنها لا تستطيع بمفردها أن تفسر الطابع الفريد للهولوكوست. وكي نضع الهولوكوست في سياقها المركّب، لا يمكننا الجزم بأن معاداة اليهود كانت سببًا كافيًا لها، مع أننا نقر بأنها كانت شرطًا أساسيًا لممارسة العنف ضد اليهود. ويرى نورمان كون أن السبب الواقعي وراء العنف ضد اليهود هو وجود

مجموعة من «محترفي قتل اليهود» - وهذا أمر غير منفصل عن معاداة اليهود، لكنه متماثل معها لا محالة - ومن دون هذا السبب لم تكن معاداة اليهود، مهما بلغت حدتها، لتتحول أبدًا إلى ممارسة العنف ضد جيرانٍ يهود.

يبدو أن تفسير الإبادة بأنها انفجار عفوي صدر من غضب عامة الناس هو أسطورة من الأساطير؛ إذ ليس هناك واقعة مثبتة قام فيها سكان إحدى المدن أو القرى بالاعتداء على جيرانهم اليهود والإجهاز عليهم. وهذه حقيقة حتى في العصور الوسطى... وفي العصور الحديثة لا يوجد دليل قاطع على تورط عامة الناس في شيء من هذا القبيل، وكانت الجماعات النظامية نفسها لا تتقن عملها إلا إذا التزمت سياسة سلطة معيّنة وحظيت برعايتها[(80)].

يظل تفسير العنف ضد اليهود بوجه عام، والهولوكوست بوجه خاص، تفسيرًا اختزاليًا ضعيفًا يفتقر إلى الأدلة، التاريخية منها والمعاصرة، ما دمنا ننظر إليه بوصفه بلوغ المشاعر المعادية لليهود مداها، أو بوصفه تجسدًا لمعاداة اليهود في أشد صورها، أو بأنه انفجار صدر من غضب عامة الناس ضد اليهود؛ فمعاداة اليهود وحدها لا تستطيع أن تفسر الهولوكوست، بل إن العداء في حد ذاته ليس تفسيرًا جيدًا لأي إبادة. وإذا كان صحيحًا أن معاداة اليهود كان لها دور، وربما دور أساس، في التفكير في الهولوكوست وتنفيذها، فإن هناك حقيقة أخرى لا تقل وزنًا، وهي أن معاداة اليهود لدى القائمين بتخطيط الإبادة وإدارتها كانت حتمًا تختلف في بعض الجوانب المهمة عن معاداة اليهود لدى من نفذوا الإبادة، ومن تورطوا فيها، ومن شاهدوها ولزموا الصمت تجاهها. ولا مراء في أن تحويل فكرة الهولوكوست إلى أمر واقع تطلب الجمع بين معاداة اليهود، أيًا كان نوعها، وعوامل معيّنة ذات طابع مختلف تمامًا؛ فالأجدر بنا أن نبحث الآليات الاجتماعية والسياسية القادرة على تشكيل مثل هذه العوامل، وأن ندرس

ردة فعلها الانفجارية الكامنة مع موروث العداء داخل الجماعات بدلًا من أن ننشغل بالبحث في خبايا النفس البشرية.

بعض خصوصيات معاداة اليهود

منذ أن ظهر مصطلح «معاداة السامية» وشاع استخدامه قبيل نهاية القرن التاسع عشر، أصبح من المتعارف عليه أن للظاهرة التي يحاول المصطلح تسجيلها تاريخًا طويلًا يعود إلى أزمنة سحيقة، وتبين أن لهذه الظاهرة استمرارية لم تنقطع عبر تاريخ معاداة اليهود والتمييز ضدهم على مدار ألفي عام. وهناك شبه إجماع بين المؤرخين على أن بداية معاداة السامية تعود إلى تدمير الهيكل الثاني في عام 70 [ميلادي] وبداية الشتات الجماعي، وثمة دراسات أكثر أهمية تتناول جذور الآراء والممارسات المعادية للسامية في أزمنة سحيقة تعود إلى منفى العصر البابلي، إذ نشر المؤرخ السوفياتي سالومو لوريا في أوائل العشرينيات من القرن العشرين دراسة مثيرة للجدل عن المعاداة «الوثنية» للسامية.

إن مصطلح «معاداة السامية» غير دقيق من حيث الاشتقاق اللغوي، لأنه يترك المشار إليه بصورة فضفاضة على وجه العموم من دون تحديد دقيق، كما أنه يغفل تحديد الهدف الحقيقي لتجلياته الإقصائية. بل إن النازيين، وهم أفضل المتمرسين في معاداة السامية في التاريخ الحديث، لم يبالوا بهذا المصطلح إبان الحرب عندما تحول الوضوح الدلالي للمصطلح إلى قضية سياسية خطِرة، حيث كان المصطلح يشير بصورة واضحة إلى بعض حلفاء ألمانيا المخلصين! وبوجه عام، لم تشهد الممارسة العملية أي جدل دلالي، وكان مفهوم الكلمة يصيب هدفه المحدد بلا أخطاء. وأصبح مصطلح «معاداة السامية» يشير إلى «معاداة اليهود»، وإلى الاعتقاد أن اليهود جماعة غريبة معادية غير مرغوب فيها، كما أصبح يشير إلى الممارسات التي تنجم عن هذا الاعتقاد أو ترسخه في الأذهان.

ثمة اختلاف مهم بين معاداة اليهود وألوان العداء الأخرى بين الجماعات؛ فالعلاقات الاجتماعية التي ربما تشمل الأفكار والممارسات المرتبطة بمعاداة اليهود لم تكن قط علاقات بين جماعتين وطنيتين قويتين تتنافسان على أساس التكافؤ والمساواة، بل كانت علاقات بين أغلبية وأقلية، بين مجتمع مضيف وجماعة صغيرة تعيش في كنفه وتحتفظ بهويتها المنفصلة. هكذا أصبحت هذه الجماعة الصغيرة القطاع البارز من المعارضة، أي الآخر «هم» المنعزل عن «الأنا» الأصلية «نحن». وفي معظم الأمر، كانت معاداة اليهود تستهدف الغرباء الذين يثيرون الالتباس والغموض واضطراب الأعصاب، كما كانت تلبي حاجة الجماعات إلى وضع حدود قوية منيعة وفواصل واضحة دائمًا. وأغلب الظن أن حدة معاداة اليهود كانت تتناسب طرديًا مع أهمية وضع الحدود وقوتها[(81)]. وفي معظم الأحيان، كانت معاداة اليهود أحد التجليات الظاهرية للرغبة في الحفاظ على الحدود وما تسببت فيه هذه الرغبة من قلاقل ومخاوف عملية.

ترتبط هذه السمات الفريدة لمعاداة اليهود ارتباطًا وثيقًا بظاهرة الدياسبورا أو الشتات اليهودي، بيد أن الدياسبورا اليهودية تختلف هي الأخرى عن جميع ألوان الهجرة وأشكال إعادة التوطين الجماعي. ولعل أهم الخصائص الرئيسة البارزة للدياسبورا اليهودية هي الامتداد الهائل للزمن التاريخي الذي احتفظ خلاله هؤلاء «الغرباء في عقر الدار» بانعزالهم الذى اتسم بالاستمرارية الزمنية وتوافق الهوية الذاتية. لذا، أخذ الجهد الذي تعامل مع الوجود اليهودي وقتًا كافيًا ليتراكم ويتأصل كطقوس رمزية ذات قدرات كامنة تتزايد من تلقاء نفسها حتى أصبحت عملية الانعزال أكثر مرونة. وثمة خصوصية أخرى للدياسبورا اليهودية، وهي الصبغة العالمية للتيه اليهودي (Homelessness)، ولعلها السمة الوحيدة التي تجمع بينٍ اليهود والغجر. أما الارتباط الأصلي لليهود بأرض إسرائيل، فبات ارتباطًا واهيًا عبر القرون، كما اختفت أبعاد هذا الارتباط كلها باستثناء بُعد الارتباط

الروحي، وعارضت شعوب الدول الأوروبية المضيفة هذا الارتباط الروحي عندما أصبحت أرض إسرائيل هي الأرض المقدسة، وادعت هذه الشعوب أحقيتها في هذه الأرض باسم أجدادها المسيحيين، وذلك يعني أنه مهما بلغت معاداة الشعوب المضيفة للوجود اليهودي في بلادهم، فإنهم سيعادون بشكل أقوى الاستعادة السريعة إلى الأرض المقدسة على أيدي أناس يرون أنهم مُدَّعون غير شرعيين.

هذا التيه الدائم المزمن لليهود كان جزءًا أساسيًا من هويتهم منذ بداية الدياسبورا تقريبًا. وقد استغل النازيون هذه الحقيقة كحجة أساسية ضد اليهود، واستغلها هتلر في إثبات صحة ادعاء أن العداء لليهود يختلف اختلافًا جذريًا عن أنماط العداء التقليدية، وعن العداء بين الشعوب أو الأعراق المتنازعة.

أوضح إبرهارد جيكل أن التيه الشامل والدائم لليهود دون سواهم هو الذي ميزهم في نظر هتلر من جميع الشعوب الأخرى التي كان يكرهها ويتمنى أن يستعبدها أو يدمرها(82)؛ إذ رأى هتلر أن اليهود شعب بلا أرض، ولذا ليس في إمكانهم أن يكون لهم دور في الصراع العالمي للقوة في إطار الحرب التقليدية القائمة على غزو الأراضي، بل إنهم يلجأون إلى المكر والخديعة ودسائس الظلام التي جعلتهم عدوًا لدودًا مُخيفًا لا يمكن إشباع رغبته أو ترويضه، بل لا بد من تدميره حتى يختفي ضرره(83).

بوجه عام، لم تكن خصوصية اليهود في أوروبا قبل بداية الحداثة معوقًا أمام اندماجهم في النظام الاجتماعي السائد؛ فالاندماج كان ممكنًا لأن حدة التوتر والصراع الناجمين عن عمليات وضع الحدود وحمايتها، كانت بسيطة نسبيًا. بيد أن ما سَهَّل الاندماج هو طبيعة البناء الاجتماعي في عصر ماقبل الحداثة؛ فهو بناء قائم على تقسيم المجتمع إلى طوائف وطبقات اجتماعية كان الفصل بينها أمرًا طبيعيًا. في هذا البناء، كان اليهود مجرد طائفة من الطوائف أو طبقة اجتماعية بين طبقات متعددة، وكان

اليهودي يستمد هويته من الطبقة التي كان ينتمي إليها، أو من خلال المزايا التي كان يتمتع بها، أو الأعباء التي كانت تقع على عاتقه. وكان هذا هو العرف السائد الذي كان ينطبق على كل فرد من أفراد المجتمع. صحيح أن الجماعات اليهودية كانت منعزلة، لكن لم يكن ذلك مقصورًا عليها، وكانت الممارسات العامة للحفاظ على النقاء ومنع الاختلاط هي التي تحدد وضع اليهود، مثلما كانت تحدد وضع الجماعات والطوائف الأخرى، وتدافع عنها، وتضمن بقاءها. وكان القاسم المشترك بين هذه الممارسات، على الرغم من تنوعها، هو خلق حيز من التباعد الآمن الذي لا يمكن تجاوزه قدر المستطاع، أي إن الفصل بين الجماعات كان يتحقق من خلال عدم الاحتكاك المباشر والحد الأدنى من صور الاحتكاك التي تكاد تخضع لرقابة وطقوس صارمة. وكان ذلك يعني تمييز الغرباء، أو التحريض على الانفصال الروحي بين الجماعات لمنع الاندماج الثقافي بينها، والحيلولة دون تسوية المعارضات الثقافية الناجمة عن هذا الانفصال.

منذ آلاف السنين، كان الناس ينظرون إلى اليهودي على أنه شخص يعيش في ركن منعزل من المدينة، ويرتدي لباسًا مميزًا للغاية، شرعه القانون أحيانًا، ولا سيما عندما فشل العرف الاجتماعي في متابعة التزامه. بيد أن انفصال مكان الإقامة لم يكن كافيًا، وكانت العلاقات الاقتصادية بين الأحياء اليهودية والمجتمع المضيف تتلاحم في معظم الأحيان، ما استلزم الاحتكاك المباشر. لذا، كان من الضروري أن تصاحب التباعد المكاني طقوس مُقننة بدقة وإحكام حتى تظل علاقات كهذه في إطار رسمي ووظيفي لا يمكن تجاوزه. أما العلاقات التي كانت تُبدي مقاومة لهذا الإطار الرسمي وهذا الاختزال الوظيفي، فكانت ممنوعة أو غير مقبولة. وكما هي الحال في أغلب طقوس الحفاظ على الهوية داخل الطوائف والطبقات المنغلقة، سادت طقوس محاربة الاختلاط، وتحريم الزيجات المختلطة وتناول الطعام على مائدة واحدة، وكذلك جميع أشكال التبادل والاحتفالات باستثناء التعاملات الوظيفية الصارمة.

يجدر بنا أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي أن هذه الإجراءات العدائية الواضحة كانت أيضًا وسائل للتكامل الاجتماعي؛ إذ أزالت الخطر الذي يشكله «الغريب في عقر الدار» علىٍ الهوية الذاتية للمجتمع المضيف وتطوره الذاتي. لقد وضعت شروطًا جعلت إمكانية التعايش من دون احتكاك أمرًا ممكنًا، وأرست قواعد سلوكية إذا أتقن المجتمع التزامها، فإنه سينعم بالتعايش السلمي في أجواء مهددة بالصراع والانفجار. وقد أكد جورج زيمل[(84)] أن النظام المؤسسي القائم على طقوس محددة حَوَّل الصراع إلى أداة تربط الأفراد بالمجتمع وتحقق التماسك الاجتماعي بينهم. وكثيرًا ما احتفظت ممارسات الانفصال بقوة تأثيرها، فهي ليست بحاجة إلى دعم المواقف العدائية؛ فاختزال التجارة إلى مجرد عمليات تبادلية إجرائية صارمة لم يتطلب سوى التزام القواعد والتدريب على التأفف من انتهاكها، وكان ذلك يتطلب بالتأكيد قبول المضطرين إلى الانعزال بمكانة أدنى من مكانة أبناء المجتمع المضيف، علاوة على قبولهم بسلطة المضيفين في تحديد مكانتهم، أو فرضها، أو تغييرها. وفي أكثر المراحل التاريخية للدياسبورا اليهودية، ظل القانون بشكل عام سلسلة من منح الامتيازات ونزعها. أما فكرة المساواة القانونية، ولا سيما المساواة الاجتماعية، فلم تكن موضع نقاش، ولم تكن طرحًا عمليًا، وحتى بداية الحداثة، كان انعزال اليهود لا يعدو أن يكون مثلًا على الاختلاف العالمي للطوائف والطبقات الاجتماعية التي تتألف منها سلسلة الوجود.

شذوذ اليهود من العالم المسيحي إلى الحداثة

طبعًا، لا يعني التحليل الذي قدمناه أن انعزال اليهود لم يحظ باهتمام بين جميع حالات الانعزال، أو أنه لم يُطرح في إطار نظري بوصفه حالة فريدة لها خصوصيتها الكاملة؛ فقبل عصر الحداثة، ساد الاعتقاد بين النخب المتعلمة في أوروبا أن اليهود مثل للغرابة والشذوذ، وأنهم كيان يتحدى

الوضوح الإدراكي والانسجام الأخلاقي للكون. وكان هذا الاعتقاد شائعًا أيضًا بين رجال الدين المسيحي وعلماء اللاهوت والفلاسفة الذين انشغلوا مثلما انشغلت النخب المتعلمة بالبحث عن المعني في العشوائية، وعن المنطق في عفوية التجربة الحياتية. كان اليهود شيئًا غريبًا وشاذًا، فلم يكونوا من الوثنيين الكافرين، أو الهراطقة الضالين، فهم لم ينتموا إلى أي من هاتين الجبهتين اللتين يناضل العالم المسيحي من أجلهما، ولا يتوانى في الدفاع عنهما باستماتة حتى يدخلا حظيرة الإيمان. بل كان اليهود جماعة رمادية، إذا جاز التعبير؛ فهُم الآباء الأجلاء للعالم المسيحي، لكنهم كانوا أيضًا المنتقصين المبغضين له. ولا يمكن تفسير رفضهم التعاليم المسيحية بأنه إحدى علامات الجهل الوثني الذي لا يلحق ضررًا بالغًا بحقيقة الدين المسيحي، ولا يمكن شطب هذا الرفض بوصفه من حيث المبدأ خطأ ارتكبه أحد الخراف الضالة ويمكن تصحيحه. فلم يكن اليهود ببساطة من الكافرين قبل إيمانهم أو بعده، بل هم أناس رفضوا، وهم في كامل وعيهم، أن يصدقوا الحقيقة الإلهية عندما واتتهم الفرصة. ومن ثم، فإن وجود اليهود ظل يزعزع حقيقة الرسالة المسيحية، والسبيل الوحيد لتبديد ما يثيرونه من مخاوف، أو في الأقل التقليل من خطورتها، هو تفسير المكابرة اليهودية بأنها نتيجة للمكر السيئ وسوء النية والفساد الأخلاقي. وهنا نضيف صورة مجازية أخرى سترد كثيرًا في نقاشنا بوصفها أحد أبرز مظاهر معاداة اليهود وأهمها؛ فاليهود كانوا متلازمين، إذا جاز القول، مع المسيحية في الامتداد والهدف، ولهذا السبب كانوا يختلفون عن جميع الجماعات الأخرى التي لم تندمج في العالم المسيحي، وظلت تبعث القلق. وبخلاف الجماعات المارقة الأخرى، لم يكن اليهود مشكلة محلية أو مشهدًا في قصة لها بداية محددة ونهاية مأمولة، بل كانوا رفقاء المسيحية دائمًا في كل مكان؛ كانوا بمنزلة «القرين» أو «الأنا الأخرى» للكنيسة المسيحية.

لم تكن العلاقة بين المسيحية واليهود علاقة صراع أو عداء، وهذه حقيقة، لكنها كانت أكثر من مجرد حقيقة. فلم يكن للمسيحية أن تطور نفسها وتمد

سيطرتها وتبسط نفوذها من دون حماية أسس الانفصال اليهودي، أي من دون رؤيتها نفسها وريثًا لبني إسرائيل. وواقع الأمر أن المسيحية كانت تستمد هويتها الذاتية من انفصال اليهود، وأن هذه الهوية صدرت من الموقف اليهودي الرافض لها، كما أنها استمدت قوتها المتزايدة من رفضها اليهود. وليس في إمكان المسيحية أن تضع الإطار النظري الذي يحدد وجودها إلا من خلال الإشارة إلى اليهود، ذلك لأن المسيحيين ينظرون إلى المكابرة اليهودية المتواصلة على أنها دليل على أن مهمة الرسالة المسيحية لم تكتمل. كما أن الاعتراف اليهودي بالخطأ والتسليم بصدق الرسالة المسيحية، وربما الاعتناق اليهودي الجماعي للمسيحية في المستقبل، ستكون بمكانة الانتصار الحاسم للمسيحية. من هذا المنطلق، ووفق الاعتقاد الحقيقي في فكرة «القرين» أو «الأنا الأخرى»، أصبغت المسيحية اليهود بصبغة أُخروية عندما أبرزت الوجود اليهودي وأهميته، وألبست اليهود لباس سحر شيطاني مخيف ما كان في وسعهم أن يلبسوه من دونها.

لذا، لم يكن وجود اليهود في العالم المسيحي، على أرضه، وفي تاريخه، وجودًا هامشيًا أو عارضًا قط، ولم تكن خصوصيتهم مثل خصوصية أي من الأقليات الأخرى، لأنهم كانوا جزءًا من الهوية الذاتية للمسيحية. ومن ثم، فإن الرؤية المسيحية إلى اليهود تتجاوز التعميم بشأن ممارسات الإقصاء داخل المجتمع؛ فهي أكثر من مجرد محاولة تأسيس منظم لطقوس الخصوصية، والتي كانت تنبثق من ممارسات الانفصال بين طوائف والمجتمع وطبقاته وتُشكلها أيضًا. فلم تكن الرؤية المسيحية إلى اليهود تتعلق بالجذور العرقية أو العلاقات المتبادلة بين الجيران أو احتكاكاتهم، بل كانت تخضع لمنطق آخر تمثّل في التطور الذاتي للكنيسة وبسط نفوذها العالمي، ومن ثم الاستقلال النسبي لما يسمّى «المسألة اليهودية» في ما يتعلق بنمط الحياة السائد ثقافيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، ومن ثم أيضًا السهولة النسبية التي كان يمكن من خلالها عزل هذه المسألة عن سياق الحياة اليومية وحمايتها من تقلبات التجربة اليومية. كان المسيحيون المضيفون

يرون اليهود أهدافًا حقيقية للتواصل اليومي، وكانوا في الوقت نفسه يرونهم تجسدًا كاملًا لجماعة لها خصوصيتها في التعامل. هذه الرؤية الأخيرة لليهود لم تكن أساسية أو حتمية وفقًا للرؤية الأولى، وهذا طبعًا هو السبب وراء إمكانية فصلها نسبيًا وبسهولة عن الرؤية الأولى وتوظيفها في الأفعال التي ترتبط بصورة فضفاضة، إذا ارتبطت أصلًا، بممارسات الحياة اليومية. ووفق رؤية الكنيسة لليهود، تبلورت معاداة اليهود، بغضّ النظر عن وضع اليهود الحقيقي في المجتمع... وأغرب ما في الأمر أن هذه المعاداة يمكن أن تظهر بين أناس لم يروا يهوديًا في حياتهم قط، بل وفي بلدان لم يوجد فيها يهود منذ آلاف السنيين[(85)]. واستمر هذا الوضع فترة طويلة بعد أفول السيطرة الروحية للكنيسة وغروب سطوتها على رؤية العالم، وورث عصر الحداثة الغربية أنموذج «اليهودي» الذي لا علاقة له على الإطلاق باليهود رجالًا ونساء ممن عاشوا في مدن هذا العصر وقُراه. فبعد أن قام اليهودي المنمذج بدور «القرين» أو «الأنا الأخرى» للكنيسة بنجاح، خضع «اليهودي المنمذج» لعمليات إعداد حتى يقوم بدور مشابه في علاقته بالمؤسسات العلمانية الجديدة.

من أبرز سمات صورة اليهود وأخطرها في نظر الكنيسة المسيحية، هي افتقارها المتأصل إلى المنطق والعقلانية؛ إنها صورة تجمع بين عناصر متنافرة يستحيل التوفيق بينها، وهذا التنافر المطلق هو ما يميز ذلك الكيان اليهودي الأسطوري. إنه كيان يجمع العناصر المتنافرة كافة ويجعلها قوة شيطانية خارقة تبعث الانبهار الشديد والاشمئزاز الحاد في آنٍ، بل وتثير الخوف والفزع. هذه الصورة الأسطورية المتخيلة عن اليهود كانت أرض المعركة التي شهدت الجهاد الأبدي في سبيل الحفاظ على الهوية الذاتية للكنيسة وحدودها الزمانية والمكانية. وكان هذا الكيان الأسطوري مستودعًا دلاليًا يجمع بين مدلولات لا تجتمع، ومن ثم كان خصمًا طبيعيًا لأي قوة تحاول أن ترسم الحدود أو تضع معاني لا تحتمل غير تفسير واحد.

وارتبطت الصورة الأسطورية المتخيلة لليهودي بالكتلة اللزجة كما يقول سارتر، وبما هو مُوحِل ومقزز كما تقول ماري دوغلاس، وهي صورة مجازية تعكس تحدي اليهود لنظام الأشياء، وتعريضه للشبهة أو الفضيحة أو الخطر. إنها تجسيد وصورة مصغرة عن هذا التحدي الذي يتجلى في العلاقة المتبادلة بين الممارسة الثقافية العامة لرسم حدود الأشياء والإنتاج الكوني المماثل للطين المُوحِل المُنتِن، وقد تناولت هذه القضية باستفاضة في الفصل الثالث من كتابي *Culture as Praxis* (**الثقافة بوصفها ممارسة عملية**).

هذه الصورة المتخيلة عن اليهودي تؤدي وظيفة بالغة الأهمية؛ فهي تشير إلى تجسيد اليهود العواقب الوخيمة الناجمة عن انتهاك الحدود والخروج عن حظيرة الجماعة، كما أنها تعكس عواقب كل سلوك لا يلتزم ولاء لا تقيده شروط، واختيار لا يكتنفه غموض. فاليهودي هو الأنموذج الأصلي، والمثل الأول للانشقاق والضلال والشذوذ والانحراف. هذا اليهودي المتخيل هو الدليل على اللامنطق الغريب للانحراف، وهو بذلك يشوه من البداية النظام الذي ظلت الكنيسة تحدده، وتسرده، وتمارسه. لهذا كان اليهودي أحد أفضل حراس الحدود الذين يمكن الاعتماد عليهم في حفظ هذا النظام. لقد حملت الصورة المتخيلة عن اليهودي رسالة محددة، وهي أن البديل لهذا النظام هنا والآن ليس نظامًا جديدًا، بل الفوضى والخراب.

نحن نذهب إلى أن شذوذ اليهود بوصفه نتاجًا ثانويًا لتأسيس الكيان الذاتي للكنيسة المسيحية وانتشار نفوذها كان سببًا رئيسًا في ظهور اليهود في مقدمة الشياطين الداخلية التي تسكن أوروبا. هذه الشياطين وصفها نورمان كون وصفًا بليغًا في دراسة رائعة عن المطاردة الأوروبية للسحرة أصحاب الأفكار الهدامة، وكان من أبرز النتائج التي توصل إليها، ولقيت تأييدًا مطلقًا في كثير من الدراسات، هي الانعدام الواضح لوجود أي علاقة متبادلة بين حدة الذعر من السحرة والمخاوف اللاعقلانية بشكل عام من جهة، وإنجازات المعرفة العلمية والمستوى العام للعقلانية اليومية من جهة

أخرى. واقع الأمر أن سطوة المنهج العلمي الحديث والخطوات القوية السريعة نحو ترشيد الحياة اليومية في السنوات المبكرة للعصر الحديث اقترنت بأكثر الأحداث ضراوة وعنفًا في التاريخ في ما يتعلق بتعقب السحرة وأصحاب الأفكار الهدامة. ويبدو أن اللاعقلانية التي انطوت عليها أساطير السحر واضطهاد السحرة كانت ترتبط بصورة فضفاضة بتخلف العقل. كانت هذه اللاعقلانية، من جهة أخرى، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحدة القلاقل والتمزقات التي أثارها أو أحدثها انهيار النظام القديم وظهور النظام الحديث؛ إذ اختفت نظم الأمن القديمة، وكانت نظم الأمن الجديدة تظهر ببطء، وكان من المستبعد أن تتمتع بالصلابة التي كانت النظم القديمة تتميز بها، ومن ثم انتهت الفروق والحواجز التي استمرت أزمنة طويلة، وانكمشت المسافات الآمنة، وخرج الغرباء من جحورهم، واختلطوا بالجيران، وفقدت الهويات الآمنة الثبات واليقين والاستقرار والدوام. أما ما تبقى من الحدود القديمة، فكان يحتاج إلى دفاع مستميت، وكان لا بد هذه المرة من رسم حدود جديدة تحدد الهويات الجديدة في ظل ظروف تتسم بالحركة الشاملة والتغير السريع. والأداة الرئيسة في تنفيذ هاتين المهمتين كان لا مفر من أن تكون الحرب ضد «الطين المُوحل المُنتن»، فهو العدو الحقيقي المنمذج الذي يهدد وضوح الحدود والهويات وأمنها. ولم يكن ثمة مناص من هذه الحرب التي اشتدت ضراوتها على نحو لم يسبق له مثيل، لأن جسامة المهمات الحديثة نفسها لم يسبق لها مثيل.

إن المشاركة الفعالة أو السلبية، المباشرة أو غير المباشرة، في الاهتمامات الشديدة التي أولاها العصر الحديث لرسم الحدود والحفاظ عليها، ظلت أبرز معالم الصورة الإدراكية التي تبناها المجتمع في ما يتعلق بالجماعات اليهودية. ونحن نذهب إلى أن هذه الصورة الإدراكية أُوِّلت تاريخيًّا بأنها «اللزوجة» الكلية للعالم الغربي، بمعنى أن اليهودي كان يتأرجح في الغالب الأعم فوق كل متراس في جميع الصراعات التي مزقت المجتمع الغربي عبر تاريخه. ومجرد استحضار هذا اليهودي

الأسطوري - وهو يتبنى مواقف غير واضحة فوق متاريس كثيرة مختلفة شُيّدت على خطوط مواجهة كثيرة لا رابط بينها ظاهريًا - قد زاد الحدة المجهولة المفرطة للّزوجة اليهودية الموحلة المقززة. كانت الطبيعة اللزجة لليهودي غموضًا متعدد البعد، وكان تعدد البعد نفسه شذوذًا إدراكيًا إضافيًا لا وجود له في الجماعات اللزجة الأخرى التي تمخضت عن صراعات الهوية (وكانت بسيطة ومحصورة ومنعزلة ومميزة من الناحية الوظيفية).

قدم هنا وقدم هناك فوق كل متراس

لكل ما سبق، ليس في إمكاننا التعامل مع ظاهرة معاداة اليهود على أنها أحد تجليات العداء الديني أو الثقافي أو القومي؛ فمعاداة اليهود لم تكن أحد تجليات المصالح الاقتصادية المتعارضة، على الرغم من أن هذه المصالح كانت تُستغل في إقامة الحجج التي تدعم ظاهرة العداء لليهود في عصرنا الحديث القائم على المنافسة، وهو عصر يتحدث بلغة جماعات المصالح واللعبة الصفرية. وقد وجدت معاداة اليهود تأييدًا كاملًا من أصحاب المصالح الذين استحوذ عليهم إثبات وجودهم وتحديد هوياتهم، إذ هي معاداة ناجمة عن رسم الحدود لا النزاع عليها. هكذا، فإن ظاهرة معاداة اليهود تتحدى التفسير القائم على مجموعة من العوامل المحلية المتوافقة، كما أن قدرتها المذهلة في خدمة أهداف ومصالح كثيرة متباينة تكمن تحديدًا في شموليتها وعموميتها، وفي تجاوزها ملابسات الزمان والمكان. إنها تصلح تمامًا لخدمة كثير من القضايا المحلية المتعددة لأن ليست هناك علاقة سببية تربطها بأي قضية، فكانت الصورة الإدراكية الخاصة بالجماعات اليهودية تتعرض لتحوير بما يتناسب مع ملابسات قضايا متباعدة، ومتناقضة غالبًا، ومحل خلاف شديد دائمًا. كان هذا التحوير يعمل على تفاقم عدم الاتساق المتأصل في هذه الصورة الإدراكية، وهذا ما جعلها، على الرغم من ذلك، أنموذجًا تفسيريًا أكثر قبولًا وإقناعًا لأنه يعزز سطوتها الشيطانية، إذا جاز التعبير؛ فما كتبه ليو بينسكر في عام 1882

عن اليهود لا يمكن أن يقال عن أي جماعة أخرى في العالم الغربي: «يرى الأحياء في اليهودي إنسانًا ميتًا، ويراه أهل البلد رجلًا غريبًا ومتسكعًا متسولًا، ويراه الفقراء والمستغَلون مليونيرًا، أما محبو الوطن فيرونه رجلًا بلا وطن»[(86)]، أو ما قيل بصورة جديدة من دون تغير يذكر في عام 1946: «إن اليهودي يمكن أن يكون تجسيدًا لكل شيء نحتقره ونخشاه ونزدريه، فهو المنذر بالثورة البلشفية ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية، لكنه في الوقت نفسه، وهنا تكمن المفارقة الغريبة، رمز الروح الليبرالية للديمقراطية الغربية الفاسدة. على المستوى الاقتصادي، كان اليهودي رمز الرأسمالية والاشتراكية على السواء. كما كان اليهودي يُتهم بأنه داعية سلام كسول، لكنه كان أيضًا، بالمصادفة الغريبة، المُحرِّض الأبدي الذي يُشعل نيران الحرب»[(87)]، فضلًا عما كتبه وليام روبنشتاين في إشارة إلى بُعد واحد فقط من أبعاد الطبيعة اليهودية اللزجة التي لا تعد ولا تحصى: «إن امتزاج معاداة اليهود التي كانت تستهدف عامة اليهود مع الأشكال المختلفة لمعاداة النخب اليهودية ربما ساعد على تفشي المعاداة الأوروبية لليهود بصورة غير معهودة؛ ففي حين كان أفراد الجماعات الأخرى يتعرضون للازدراء، إما لأنهم من عامة الناس وإما لأنهم من علية القوم، كان من المحتمل أن تتعرض الجماعات اليهودية وحدها للازدراء لأنها تنتمي إلى عامة الناس وعلية القوم في آنٍ»[(88)].

الجماعة اليهودية بوصفها منشورات زجاجية

قدمت آنا زوك، الأستاذة في جامعة لوبلين، دراسة حديثة تصف اليهود بأنهم «طبقة متنقلة؛ فهُم موضوع المشاعر والانفعالات التي تكنها الطبقات الاجتماعية العليا نحو الطبقات الدنيا، وهُم أيضًا موضوع المشاعر والانفعالات التي تبديها الطبقات الدنيا نحو الطبقات الاجتماعية

العليا»[(89)]. وتتناول زوك بالتفصيل الدقيق صراع الصور الإدراكية في بولندا القرن الثامن عشر كأنموذج يعكس ظاهرة سوسيولوجية عامة ومهمة للغاية في تفسير معاداة اليهود؛ إذ كان اليهود البولنديون على وجه الإجمال خدمًا للنبلاء والأعيان، وكانوا يمارسون جميع الأعمال التي تشمئز منها عامة الناس وتبغضها، وهي أعمال كان يتطلبها إحكام السيطرة الاقتصادية والسياسية للنبلاء وأصحاب الأراضي، مثل تحصيل الإيجار والتحكم في محاصيل الفلاحين وغلالهم، وذلك يعني أن اليهود كانوا يشكلون «جماعات وسيطة»، وكانوا بالمعنيَين النفسي والاجتماعي «دروعًا واقية» لملّاك الأراضي الحقيقيين. وتميز اليهود في تأدية هذا الدور من أي جماعة أخرى لأنهم لم يطمحوا - وما كان في وسعهم أن يطمحوا - إلى الترقي الاجتماعي الذي كان من الممكن أن يحققه لهم دورهم المهم. ولما كان اليهود عاجزين عن منافسة سادتهم على المستويين الاجتماعي والسياسي، فإنهم ارتضوا بدلًا من ذلك بقبول مكافآت مالية فحسب. لذا، لم يقتصر الأمر على كون اليهود أقل مكانة من سادتهم على المستويين الاجتماعي والسياسي، بل كان ذلك قدرهم المحتوم. وكان أصحاب الأراضي يعاملون اليهود مثلما كانوا يعاملون جميع الخدم الآخرين من طبقات المجتمع الدنيا، ولم تختلف صورة اليهود عند النبلاء عن النمط العام المبتذل المعروف عن الطبقات الاجتماعية الدنيا، فكان أصحاب الأراضي ينظرون إلى اليهود مثلما كانوا ينظرون إلى الفلاحين وعامة الشعب من الحضر، على أنهم أناس يتسمون بالبربرية والقذارة والجهل والطمع، فعُزل اليهود تمامًا مثل عامة الناس الآخرين. ولما كان تجنب الاختلاط باليهود نهائيًا غير ممكن بسبب أهمية أدوارهم الاقتصادية، كانت هناك مراعاة دقيقة وصارمة لقواعد انفصالهم الاجتماعي. وبوجه عام، حظيت هذه القواعد باهتمام أكبر من أي علاقات طبقية أخرى لا يكتنفها غموض أو مشكلات.

بيد أن الفلاحين وعامة الشعب من الحضر كانوا يرون اليهود بصورة مختلفة تمامًا؛ فالوظيفة التي كان اليهود يؤدونها لأصحاب الأرض ومستغلي المنتجين الأصليين لم تكن في الأصل مجرد خدمة اقتصادية، بل خدمة وقائية تمثلت في حماية النبلاء وأصحاب الأراضي من الغضب والهياج الشعبي؛ فبدلًا من أن يقتص الساخطون على الأوضاع من الظالم الحقيقي، كانوا يحشدون أنفسهم، ويصبّون غضبهم على الوسطاء اليهود. أما طبقات المجتمع الدنيا، فكانت ترى اليهود أعداءً، فهُم المستغِلون الوحيدون الذين يعرفونهم معرفة شخصية، فلم تذق تلك الطبقات ظلمًا مباشرًا سوى الظلم اليهودي، لذا رأت أن اليهود في حقيقة الأمر هم الطبقات الحاكمة. ولا غرابة في أن اليهود الذين كانوا في المكانة المتدنية نفسها، ولم ينالوا حقوقهم في المجتمع، تمامًا مثل الساخطين عليهم، أصبحوا هدفًا للعدوان الموجه نحو طبقات المجتمع العليا. لقد وُضِع اليهود في وجه المدفع باعتبارهم وسطاء لا يجهلهم أحد، ومن ثم أصبحوا هدفًا رئيسًا لعنف الطبقات المطحونة والمظلومة.

يبدو أن اليهود تورطوا في صراع طبقي، وهذه ظاهرة لا علاقة لها مطلقًا بخصوصية اليهود، ولا تصلح وحدها لتفسير السمات المميزة للخوف المرَضي من اليهود (Judeophobia). وحظي تورط اليهود في الصراع الطبقي بنوع من الخصوصية الحقيقة، لأنهم أصبحوا أهدافًا لنوعين متعارضين من التناحر الطبقي، وكان كل خصم متورط في الصراع الطبقي يرى الوسطاء اليهود في الجهة المقابلة من المتراس. ويبدو أن المنشور الزجاجي كصورة مجازية للجماعات اليهودية يصور هذا الموقف على نحو أفضل من صورة «الطبقة المتنقلة»؛ فتبعًا لزاوية النظر إلى اليهود، تُشبه الجماعات اليهودية جميع المنشورات الزجاجية، إذ تكسر أشعة مختلفة تمامًا، بعضها يعكس طبقات المجتمع الدنيا الهمجية الفجة الفظة، وبعضها الآخر يعكس طبقات المجتمع العليا الباطشة المتعجرفة.

تقتصر دراسة الباحثة آنا زوك على فترة تنتهي عند بداية التحديث البولندي، لذا لم تتضح العواقب الكاملة لازدواجية الرؤية التي اكتشفتها ببراعة فائقة؛ ففي عصور ماقبل الحداثة، كان التواصل بين الجماعات محدودًا، ومن ثم كانت توجد فرصة ضعيفة للنمطين الشائعين المتعارضين من الصراع الطبقي بأن يلتقيا معًا ويتحولا في نهاية الأمر إلى خليط مضطرب على غرار معاداة اليهود الحديثة. ولما كان التواصل بين الطبقات محدودًا، شن كل خصم، إذا جاز التعبير، «حربًا خاصة» ضد اليهود، وكان في وسع الكنيسة أن تقرن ذلك، ولا سيما حرب طبقات المجتمع الدنيا، بتفصيلات أيديولوجية لا ترتبط بالأسباب الحقيقية للصراع إلا بصورة واهية. وحسبنا هنا أن نذكر المذبحة التي حرَّض عليها بطرس الناسك في حوض نهر الراين، إضافة إلى محاولة الأمراء المحليين والنبلاء والأساقفة الدفاع عن «يهودهم» ضد التهم التي لا تمت بصلة إلى مثل هذه المظالم والقنابل الموقوتة التي يجلبها اليهود على أنفسهم ويبطلون مفعولها.

لم تجتمع الأطياف المتنوعة المتنافرة لليهود الغرباء وتندمج بوضوح إلا مع ظهور الحداثة؛ إذ كانت هذه الأطياف تعيش حالة اغتراب نتيجة ممارسات التمييز الممنهجة. كانت الحداثة تعني، في ما كانت تعني، دورًا جديدًا للأفكار، ويعود ذلك إلى أسباب ثلاثة: (1) اعتماد الدولة على التعبئة الأيديولوجية من أجل تعزيز كفاءتها الوظيفية؛ (2) الجنوح المعلن للدولة نحو التماثل والتجانس كما تجلى في ممارسات الحروب الثقافية المقدسة؛

(3) فكرة «الرسالة الحضارية» للدولة وسيفها التبشيري[(90)]، ناهيك بسعي الدولة إلى استقطاب الطبقات والجيوب المحلية الهامشية وجعلها على تواصل حميم ومقدس مع مركز توليد أفكار الكيان السياسي للدولة. والمحصلة النهائية لجميع هذه التطورات الجديدة هو الازدياد الواضح في معدلات التواصل بين الطبقات. كما أن السيطرة الطبقية احتفظت بالأشكال

التقليدية للتواصل، وجعلت نفسها مصدر الهداية الروحية، ونشرت المبادئ العليا للكيان السياسي وديباجاته الثقافية. وأسفر هذا التواصل عن مواجهة بين الصور الإدراكية المتناقضة عن اليهود، وتحول التناقض الذي كان غير ملحوظ من قبل إلى مشكلة، فكان لا بد من ترشيد المشكلة وعقلنتها كأي شيء آخر في مجتمع يشهد تحديثًا سريع الوتيرة. كان لا بد من فك التناقض من خلال الرفض الكامل للصور المجازية الموروثة بوصفها غير متوافقة تمامًا، أو من طريق الحجاج العقلاني الذي يضع أسسًا جديدة مقبولة للتناقض القائم.

واقع الأمر أن هاتين الاستراتيجيتين جربتهما أوروبا في صدر الحداثة، فكان الأوروبيون يصورون اللاعقلانية الواضحة لطبيعة اليهود بأنها مثل آخر للعبثية العامة للنظام الإقطاعي، وبأنها إحدى الخرافات التي تمنع تقدم العقل. أما الخصوصية الواضحة التي حظيت بها الجماعات اليهودية، فلم يرَ المجتمع الأوروبي أنها تختلف عن الخصوصيات الهائلة التي تقبّلها النظام القديم وتعهّد النظام الحديث بتفجيرها. لذا، كان المجتمع يتعامل مع الخصوصية اليهودية تعامله مع خصوصيات محلية غريبة عدة، فكان ينظر إليها على أنها مشكلة ثقافية بالدرجة الأولى، أي كظاهرة يمكن، بل ويجب، استئصالها من خلال الجهد التربوي الدؤوب. وسادت توقعات مؤداها أن خصوصية اليهود ستتبخر فور تطبيق المساواة القانونية الحديثة عليهم، وأنهم، بوصفهم جمعًا من أفراد أحرار ينعمون بحقوق المواطنة، سيذوبون في المجتمع الذي أصبح متجانسًا على المستويين الثقافي والقانوني.

على الرغم من ذلك، صاحبت ميلاد الحداثة عمليات تسير في اتجاه معاكس تمامًا؛ فبعد أن وصم الشذوذ المتأصل في اليهود باللزوجة والنزعة التفكيكية لدلالات الألفاظ في واقع يسوده النظام والشفافية، ظهر هذا الشذوذ كأنه يتجه إلى التأقلم مع الظروف الجديدة، وإلى الامتداد والانتشار من خلال الهجوم على أشكال جديدة من الشذوذ. ونعني بذلك أنه اكتسب أبعادًا جديدة وحديثة، وفي ظل غياب علاقة متبادلة بين هذه الأبعاد، تحوّل إلى

شذوذ الشذوذ (Meta - Congruity). وكانت الجماعات اليهودية التي التصقت بها صورة اللزوجة والطين الموحل على المستويين الديني والطبقي أكثر عرضة من غيرها للتأثر بالاضطرابات والتناقضات الجديدة التي أفرزتها الطفرات الاجتماعية للثورة التحديثية. وكان أفراد المجتمع في معظمهم يرون أن مجيء الحداثة يعني تدمير النظام والأمن، فنظروا مجددًا إلى الجماعات اليهودية على أنها تقف على مقربة من مركز التدمير، وظنوا أن ما حققه اليهود من تحوّل اجتماعي وتقدّم سريع وغامض يُلَخِّص الدمار الذي ألحقته الحداثة التقدمية بكل شيء مألوف وبسيط وآمن.

منذ قرون، كان اليهود منعزلين في أمان داخل أماكن تحيط بها السياجات، أحيانًا بمحض إرادتهم، وعلى الرغم منهم أحيانًا أخرى. أما الآن، فخرجوا من عزلتهم، وحازوا الممتلكات، واستأجروا العقارات في أحياء كانت مسيحية خالصة، وأصبحوا جزءًا من واقع الحياة اليومية وشركاء في تواصل شامل لا يقتصر على الطقوس الشكلية. منذ قرون، كان يمكن تمييز اليهود بمجرد رؤيتهم؛ فهُم كانوا يلبسون لباس العزلة على أجسادهم بالمعنيين الحرفي والمجازي، في حين أنهم الآن يلبسون كما يلبس الناس بما يتماشى ووضعهم الاجتماعي لا وضعهم الطبقي. منذ قرون، كان اليهود جماعة منبوذة، وكان يحق لأدنى الناس مكانة بين المسيحيين أن يحقّر شأنهم. أما الآن، فإن بعض هؤلاء اليهود المنبوذين تبوأ مناصب لها نفوذ ووقار اجتماعي بفضل مهاراته الفكرية أو بفضل أمواله، حيث اكتسبت المهارات والأموال الآن قوة كاملة تحدد المكانة الاجتماعية، وما عاد يُعجزها في ما يبدو اعتبارات المكانة والأصل والنسب. واقع الأمر أن مصير اليهود أوجز النطاق المهول للطفرة الاجتماعية، وقدّم رسالة قوية تذكّر باختفاء الأمور اليقينية القديمة وسيولة كل شيء كان يعده الناس صلبًا ودائمًا. لذا، كان في إمكان كل من كان يشعر بفقدان التوازن أو التهديد أو الإزاحة من مكانه، أن ينظر بكل سهولة وعقلانية إلى ما يساوره من قلق على أنه بصمة الشذوذ اليهودي التدميري.

بذلك، تورطت الجماعات اليهودية في أشد الصراعات التاريخية شراسة، وهو الصراع بين عالم ماقبل الحداثة وعالم الحداثة الزاحفة. وكشف هذا الصراع عن نفسه أول مرة في الممانعة العلنية التي أبدتها طبقات النظام القديم عندما أوشك النظام الاجتماعي الجديد على اقتلاع جذورها، وحرمانها من الإرث، واجتثاثها من فوق أراضيها الاجتماعية الآمنة. لقد رأت هذه الطبقات أن النظام الجديد هو الفوضى، وعندما خسرت معركتها الأولى ضد الحداثة، وأصبح انتصار الحداثة أمرًا قاطعًا، أخذ الصراع يعمل في الخفاء، وكان يعبّر عن حضوره بخوف شديد من الفراغ، وشهوة متلهفة لا تشبع طلبًا لليقين، وأساطير تستحوذ عليها نظرية المؤامرة، وبحث مسعور عن هوية متملصة ومحيرة دائمًا. في نهاية المطاف، حفرت الحداثة قبرها بنفسها عندما زودت عدوها بالعتاد والأسلحة المتطورة التي لم تكن لتظهر لولا هزيمته، وتلك هي المفارقة الكبرى لأن أشكال الهلع المناهضة للحداثة فَرَّغت شحنتها عبر قنوات وأشكال ليس في إمكان شيء أن يطورها سوى الحداثة. لذا، جرى استئصال شياطين أوروبا عبر استخدام الأدوات التكنولوجية المتطورة والإدارة العلمية والقوة المركزية للدولة، أي عبر جميع الإنجازات العظيمة للحداثة.

كان الشذوذ اليهودي وسيلة لقياس العمر التاريخي للشذوذ المتطرف، وظل اليهود بمنزلة تجسدات حية للشياطين الداخلية في وقت فرض فيه المجتمع حظرًا رسميًا على طرد الأرواح الشريرة بالتعاويذ، واضطر إلى فعل ذلك في الخفاء. فعبر فصول التاريخ الحديث، كان اليهود حاملي القلاقل والمخاوف التي أعلنت الحداثة محوها من الوجود، لكنها زادت حدتها بشكل غير مسبوق، وأمدتها بأدوات هائلة للتعبير عن نفسها.

أبعاد حديثة للشذوذ اليهودي

كان اليهود أغنياء، لكنهم كانوا محل ازدراء؛ إذ كانت الضربات الموجعة المناهضة للحداثة تقع على رؤوسهم بوصفهم تجسيدًا حيًا لنقطة تتقاطع فيها سطوة المال والازدراء الاجتماعي والاستهجان الأخلاقي والنفور الجمالي. وهذا هو بالضبط التصور الذي كان يُؤجج العداء للحداثة، ولا سيما في صورتها الرأسمالية. فإذا ما وُجدت علاقة بين الرأسمالية والجماعات اليهودية، تَسْهُل إدانة الرأسمالية بأنها شيء غريب وشيطاني وعدواني وخطِر، ومُنفر. وكان من اليسير تأسيس هذه العلاقة، فقوة المال كانت تقتصر على أطراف المدينة - تحت مسمى «الربا» الذي ينظر إليه الناس نظرة احتقار - وكانت تعاني عبء الإدانة الرسمية ما بقيت الجماعات اليهودية بين جدران الأحياء اليهودية. وانتقلت هذه القوة إلى مركز الحياة - تحت المسمى الوقور «رأس المال» - واكتسبت سلطة واحترامًا حالما ظهرت الجماعات اليهودية في وسط المدينة.

تجلى أول تأثير للحداثة في اليهود الأوروبيين عندما أصبحوا الهدف الرئيس لمقاومة الحداثة. وكان من أوائل المعادين لليهود في العصر الحديث من الداعين لمناهضة الحداثة، أناس مثل فورييه وبرودون وتوسينيل. هؤلاء كلهم اجتمعوا على العداء اللدود لقوة المال والرأسمالية والتكنولوجيا والنظام الصناعي؛ إذ ارتبط ألد أشكال معاداة اليهود إبان المراحل المبكرة للمجتمع الصناعي بمناهضة الرأسمالية في صورتها التقليدية؛ هذه المعارضة للنظام الرأسمالي الزاحف كان لا يزال يراودها الأمل في أن تواجه التيار، وتُوقف الزحف، وتستعيد النظام «الطبيعي»، الخيالي أو الحقيقي، الذي كانت جماعة البارونات الجدد أصحاب الأموال تهدف إلى تفكيكه. ولأسباب عرضناها في ما سبق بإيجاز، كانت قوة المال هي اليهود، وكان اليهود هم قوة المال. وكان يُعتقد أن العلاقة بينهما علاقة سببية، وكان من الأهمية بمكان الاستعانة بالتطابق المجازي الذي يكشف «القرابة الروحية» بينهما أو «القرابة الاختيارية» (Wahlverwandschaft)، إذا استخدمنا المصطلح المفضل لدى ماكس فيبر. فما أيسر من محاربة

الرأسمالية التي ألقت بظلالها المخيفة على منظومة المبادئ الأخلاقية الخاصة بعمل الحرفيين واستقلالهم المصانٍ إذا ما توحدت بالقوة التي أقر الجميع بشذوذها وسوء سمعتها، فذهب كلٌّ من فوربيه وتوسينيل إلى أن اليهود يرمزون إلى كل شيء يكرهونه في الرأسمالية المتقدمة والعواصم الحضرية الممتدة في غير نظام، وبذلك كانت اللعنات التي تُصب على اليهود تستهدف نظام المجتمع الجديد المخيف القبيح، حتى أن برودون رأى أن اليهودي بطبيعته مناهض للإنتاج، فهو ليس مُزارعًا ولا تاجرًا حقيقيًا[(91)].

استطاعت معاداة اليهود المناهضة للحداثة أن تحتفظ بطابع عقلاني وجاذبية شعبية بعد أن بدا أن الواقع يؤيد الأمل في وقف زحف النظام الجديد واستبداله بيوتوبيا البرجوازية الصغيرة المتنكرة في عباءة الفردوس المفقود. واقع الأمر أن معاداة اليهود هذه تلاشت تقريبًا قبيل منتصف القرن التاسع عشر عندما أخفقت المحاولة الكبرى الأخيرة لتغيير مسار التاريخ، وأصبح لا مناص من قبول انتصار النظام الجديد بصورة نهائية لا رجعة فيها، وإن كان ذلك عن غير رغبة صادقة. عند ذاك، ظهرت أنواع توافقية جديدة من معاداة اليهود أعادت صوغ العلاقة بين قوة المال والطبيعة أو الروح اليهودية، وكانت العلاقة تختفي حينًا، وتظهر بشدة حينًا آخر، لكنها لم تبتعد قط من التيار العام للمقاومة المناهضة للرأسمالية، وقامت بدور بارز في تاريخ الاشتراكية الأوروبية.

كارل ماركس هو الأب الروحي للاشتراكية العلمية، ونعني بذلك الاشتراكية التي جعلت الانتصار على التطور الرأسمالي وتجاوزه لا وقفه هدفًا لها، وأقرت بأن التحول الرأسمالي لا يمكن العدول عن مساره، وقبلت طبيعته التقدمية، وتعهدت أيضًا بالشروع في بناء مجتمع جديد أفضل يصل إلى المستوى الذي حققه التقدم الرأسمالي في التقدم الإنساني العالمي. واقع الأمر أن ماركس هو من حوَّل معاداة اليهود المناهضة للرأسمالية من

صورة رجعية إلى صورة تقدمية، وهو من وظف معاداة اليهود في خدمة المعارضة المناهضة للرأسمالية في وقت كان سيتبدد فيه الوهم الأخير بأن الرأسمالية كانت مرضًا موقتًا يمكن علاجه أو طرد روحه الشريرة. لقد آمن ماركس بمقولة «القرابة الاختيارية» بين «روح اليهودية» وروح الحداثة، وأكد أنهما تؤديان دورًا بارزًا في الترويج لمفاهيم المصلحة الذاتية والمساومة والتكالب على جمع المال. ومن ثم، كان لا بد من التخلص منهما معًا إذا ما أرادت البشرية للتعايش الإنساني أن يركن إلى أساس أكثر أمنًا وسلامة. كانت الرأسمالية واليهودية تواجهان مصيرًا مشتركًا: الانتصار سويًا والانهيار سويًا، كي لا يمكن إحداهما أن تبقى حية بعد موت الأخرى، ولا بد من تدمير الرأسمالية حتى تختفي اليهودية، والعكس بالعكس؛ فالتحرر من الرأسمالية يعني التحرر من اليهودية والعكس صحيح.

هذه الرغبة في خلط اليهودية بالمال والقوة، وأيضًا اليهودية بالمساوئ الكريهة للرأسمالية، ظلت مرضًا مستوطنًا في الحركات الاشتراكية، وكَثُرَت الهجمات المعادية لليهود في أكبر النظم الديمقراطية الاشتراكية في القارة الأوروبية، أي في الديمقراطيات الألمانية والنمساوية - الهنغارية. وفي عام 1874، أثنى زعيم الديمقراطية الألمانية أوغست بيبل بشدة على كارل أويغن دوهرير لِسَنِّه تعاليم سيئة معادية لليهود. هذا السلوك دفع إنغلز بعد مرور عامين إلى تأليف كُتيب يردّ فيه على من جعل نفسه نبيًا للاشتراكية الألمانية، لكنه لم يفعل ذلك دفاعًا عن اليهود، بل حفاظًا على سمعة ماركس بوصفه ممثل السلطة الأيديولوجية التي تتبعها حركة العمال المتنامية. بيد أن في بعض الأحيان أخفق الجهد المبذول لتوظيف المشاعر المناهضة لليهود في تأدية المطلوب منه، أي دوره الحتمي، وإن كان ثانويًا، في مقاومة الرأسمالية، فانقلبت الأمور، وأصبحت الرأسمالية أحد مشتقات التهديد اليهودي. لذا، فإن معظم أنصار أوغست بلانكوي، الشهيد الفرنسي الصامد في الحرب ضد الرأسمالية، سار على نهج أعز أصدقائه،

إرنست غرانجر، بداية من كومونة باريس الاشتراكية (Paris Commune) وحتى الحركة الاشتراكية القومية البازغة. ولكن مع ظهور الحركة النازية، انقسمت المعارضة الشعبية للرأسمالية في نهاية المطاف، وشن الجناح الاشتراكي حربًا لا هوادة فيها ضد معاداة اليهود لصد التيار المتنامي للفاشية.

في الغرب الأوروبي، جاءت أشد مقاومة للنظام الصناعي الجديد في معظمها من بين أبناء الحضر والريف أصحاب الأراضي الزراعية الصغيرة. أما في الشرق الأوروبي، فجاءت الاستجابة الأنموذجية من جبهة كبيرة تناهض الرأسمالية والتمدن والليبرالية. ولما كان أعضاء الطبقة الأرستقراطية أصحاب الأراضي ما زالوا يحتفظون إلى حد ما بنفوذهم الاجتماعي وسيطرتهم السياسية، ظلت المهن الحضرية في أدنى درجات السلّم الاجتماعي، وكانت محل اشمئزاز وازدراء؛ فجميع سبل الثراء غير الزواج أو العمل بالزراعة كانت لا تليق بطبقة النبلاء الحقيقيين، بل إن الزراعة، بجانب أشكال النشاط الاقتصادي الأخرى، كان يُعهد بها إلى خدم يعملون بالأجرة أو إلى مستأجرين لا وزن اجتماعيًّا لهم. وفي ظل معاداة النخب الوطنية لتحدي التحديث أو عدم اكتراثها له، كان اليهود، بوصفهم غرباء عن الثقافة الوطنية، إحدى الجماعات المعدودة المتحررة من قبضة القيم الأرستقراطية الراقية، ومن ثم كانت للجماعات اليهودية قدرة تمكنها من انتهاز الفرص التي أتاحتها الثورات الصناعية والمالية والتكنولوجية. بيد أن مبادرات الجماعات اليهودية لقيت رفضًا مطلقًا، واصطدمت بالرؤية المهيمنة للنبلاء. وفي دراسة وافية تتناول مرحلة التصنيع في بولندا في القرن التاسع عشر، وهي مرحلة لم تكن تختلف كثيرًا عن النمط السائد في باقي الشرق الأوروبي، توصل جوزف ماركوس إلى أن المواطنين والنخب التي كان يسودها النبلاء كانوا يرون في مجيء الصناعة كارثة قومية. يقول ماركوس:

بينما كان المقاولون من الجماعات اليهودية يشيدون السكك الحديد، كان أحد علماء الاقتصاد البولنديين البارزين يحذر من أن السكك الحديد هي النار التي لا تبقي ولا تذر. وعندما شيدت الجماعات اليهودية المنشآت الصناعية، اتهمها أصحاب الأراضي بتدمير الزراعة التي كان يقال إنها تعاني نقصًا في العمالة. وعندما بدأت المصانع في العمل، بغضت النخب الاجتماعية والأدبية أصحاب المصانع، بل وأشفقت عليهم لأنهم تركوا حياة النعيم والمتعة والحرية البوهيمية من أجل بيئة المصنع الموحشة التي تستعبد الإنسان وتُدمره.

ينبغي أن نعلم أن المجتمع الذي اعتمد بشدة مواقف نظرت إلى التقدم المادي على أنه غير جدير بالأهمية وإلى جمع المال بوصفه أمرًا مشينًا، لم يكن في إمكانه أن يشجع المبادرات والمجازفات التي كان عصر التصنيع الرأسمالي يتطلبها. وليس غريبًا أيضًا أن المتحمسين الوحيدين للتقدم الصناعي في بولندا كانوا من اليهود البولنديين والمستوطنين الأجانب.

كذلك أصبح أعضاء الطبقة البرجوازية اليهودية المبشرين الرئيسين بالأفكار الغربية الليبرالية. وكان في ذلك، وفي «المادية الغربية» عمومًا، من وجهة النظر البولندية الأرستقراطية والكاثوليكية المحافظة، تهديد للتراث البولندي والروح القومية[(92)].

كان اليهود البولنديون يتحولون في عيون النبلاء المذهولين إلى الطبقة البرجوازية اليهودية، فكانوا بذلك مصدر تهديد كبير للنخب القوية؛ إذ كانوا يجسدون صراع قوة اجتماعية جديدة تعتمد على المال والصناعة ضد قوة تقليدية تقوم على امتلاك الأراضي ورعاية الممتلكات والأطيان بالوراثة. كما جسد اليهود البولنديون الوهم بالتوازن الدقيق في الماضي بين المكانة الاجتماعية والنفوذ، فهم جماعة وظيفية لا تلقى أدنى احترام وتبسط يدها على مواقع النفوذ والقوة بينما تصعد سلمًا التقطته من حثالة القيم المنبوذة. أما النبلاء الذين كانوا حريصين على الاحتفاظ بالزعامة القومية، فرأوا في التصنيع تهديدًا مزدوجًا، بسبب ما كان يحدث، وبسبب من كان يقف وراءه. فكانت المبادرة الاقتصادية اليهودية خطرًا يهدد السيطرة الاجتماعية القائمة، وضربة للنظام الاجتماعي الكلي القائم على تلك السيطرة. لذا، كان من السهل الربط بين اليهود أنفسهم والحالة الجديدة من الاضطراب وعدم الاستقرار، إذ كان المجتمع الغربي يرى اليهود قوة تدميرية شريرة،

وعملاء يشيعون الفوضى والبلبلة، تمامًا مثل المادة اللزجة التي تطمس الحدود بين أشياء ينبغي الفصل بينها، تلك المادة التي أضاعت الثقة في فكرة التدرج الهرمي للصعود الاجتماعي، وأذابت كل ما هو صلب، ودنست كل ما هو مقدس.

عندما اقتربت حملات الاندماج اليهودية من السقف المحدد الذي وضعته المجتمعات المضيفة، اتجهت النخب المتعلمة اليهودية بشدة نحو النقد الاجتماعي، فأصبح كثيرون من المواطنين المحافظين يرونها قوة تهدد الاستقرار في طبيعتها. وأوجز ديفيد بيالي ذلك بذكاء شديد عندما قال إنه بحلول القرن العشرين، «أجمعت جميع أطياف اليهود، من الليبراليين والقوميين والثوريين، الذين لم يجتمعوا على أي شيء آخر، على أن مجتمعات أوروبا في شكلها المعاصر لا ترحب باليهود. ولا يمكن حل مشكلات اليهود في أوروبا إلا من خلال إحداث تغيير ما للمجتمع، أو من طريق تغيير علاقة اليهود بالمجتمع، وأصبحت «الحالة الطبيعية» تعني التجارب الاجتماعية والمثُل اليوتوبية التي لم تكن موجودة من قبل»[(93)].

أضاف ارتباط اليهود بالميراث الليبرالي لحركة التنوير بعدًا جديدًا لحالة «اللزوجة» اليهودية؛ إذ كان اليهود، دون الجماعات الأخرى، يحظون بمنافع ومصالح بفضل فكرة المواطنة التي روجت لها الليبرالية. وقد أوجزت أرندت ذلك في عبارة معروفة تقول: «بخلاف الجماعات كافة، كانت الجماعات اليهودية تستمد تعريفها ومكانتها من النظام السياسي للدولة، ولما لم يكن لهذا النظام واقع اجتماعي غيره، كانت الجماعات اليهودية تعيش من الناحية الاجتماعية في فراغ»[(94)]. وكان ذلك مصير اليهود عبر تاريخ أوروبا قبل الحداثة أيضًا، إذ كان اليهود أملاكًا ودروعًا واقية للملوك أو الأمراء أبناء الملوك أو أمراء الحرب بحسب ما تقتضي مرحلة النظام الإقطاعي أو طبيعتها. بناء عليه، فإن مكانة الجماعات اليهودية ولدت في عالم السياسة، واستمدت بقاءها من هذا العالم. وعلى

نحو مماثل، تحررت الجماعات اليهودية ككل من المكائد الاجتماعية، إذ ظلت خارج البناء الاجتماعي، ما يعني أنه لم تكن للانتماءات أو للصراعات الطبقية علاقة بتحديد وجود الجماعات اليهودية في البناء الاجتماعي. ولما كانت الجماعات اليهودية امتدادًا للدولة في قلب المجتمع، فإنها لم تخضع في طبيعتها للتشريع الوطني بالمعنى الاجتماعي، بل اضطرت إلى تأدية دور المنطقة العازلة في الصراع الشرس بين المجتمع وكبار ساسته، وتلقت أشد الضربات عندما وصلت الصراعات إلى نقطة الغليان. وزودت الدولة الجماعات اليهودية بسُبل الحماية المطلوبة، بيد أن ذلك بالضبط هو ما جعل الجماعات اليهودية تركن دائمًا إلى كرم الحكام السياسيين وإحسانهم، وتعجز أشد العجز عندما تصطدم بطمع الملوك ومكرهم. هذا الشذوذ الناجم عن موضع الجماعات اليهودية في الفراغ بين الدولة والمجتمع انعكس تمامًا في ردة فعل شاذة ومساوية في المقدار لعمليات التفكيك الاجتماعي والسياسي التي اتسم بها مجيء الحداثة؛ إذ تطلب إنهاء التواكل اليهودي الأزلي على الحكام السياسيين اكتساب قاعدة اجتماعية غير سياسية، وتحقيق قدر من الاستقلال السياسي، وهذا ما وعدت به الليبرالية عندما أكدت مفاهيم البناء الذاتي وتوكيد الأفراد الأحرار ذواتهم. مع ذلك، تبين أن الحق في ممارسة الوصايا الليبرالية يتوقف على القرارات السياسية، تمامًا مثل جميع الامتيازات الأخرى التي كان اليهود يتمتعون بها في الماضي. بناء عليه، كان من الممكن تحقيق الانعتاق من قبضة الدولة، أو هكذا كان يبدو، من خلال الدولة وحدها. صحيح أن جماعات أخرى فضّلت الدفاع عن نفوذها الاجتماعي من التطفل المفرط للدولة، لكن لم يكن في إمكان الجماعات اليهودية اكتساب مثل هذه الحقوق من دون وجود دولة متطفلة لديها الاستعداد كي تبذل جهدًا كبيرًا في سبيل تفكيك احتكارات النظام القديم للمكانة الاجتماعية وحصونه الحصينة. فلا غرابة في أن النخب الاجتماعية المهيمنة كانت تنظر إلى الجماعات اليهودية على أنها بذور دمار، ليست بسبب نجاحها الملحوظ

وصعودها المفاجئ فحسب، بل بسبب انهيار الأمن الذي يعكسه هذا النجاح وذلك الصعود أيضًا. ويستشهد بيتر بولتسر بمقولات نمطية شائعة تحذّر من أن «أقوى سلاح تمتلكه اليهودية هو ديمقراطية غير اليهود»، وأن «اليهودي لا يحتاج إلى شيء سوى أن يجد حزب دعاة التنوير والفردية حتى يقوض من الداخل الأسس التي ترتكز عليها بنية الإطار الاجتماعي الألماني، ومن ثم لا يجد اليهودي حاجة إلى اللعب بذيله للوصول إلى قمم المجتمع بعد أن فرض على الألمان نظرية اجتماعية تلتزم اعتلاء اليهود القمم الشاهقة»[(95)]. أمّا انشغال الجماعات اليهودية بالشكل الجديد للحماية السياسية، فإنه مكَّن البرجوازية الوطنية العصامية من حماية اليهود ضد معسكر أعداء التوكيد الاجتماعي الذاتي والحرية الاجتماعية. بذلك، وفي آن واحد، ظهرت «صورة من المعاداة الليبرالية للجماعات اليهودية»، وهي معاداة وضعت اليهود والنبلاء في سلة واحدة، وادعت أنهم يمثلون تحالفًا ماليًا ضد البرجوازية الصاعدة»[(96)].

جماعات غير قومية في عالم القوميات

تقول أرندت: «كان اليهود جماعة غير قومية في عالم قوميات قائمة أو بازغة»[(97)]. هذه الحقيقة كانت أقوى من جميع أبعاد الشذوذ اليهودي في تأثيرها في شكل المعاداة الحديثة لليهود. وكانت الجماعات اليهودية أمة داخل القوميات، أو أمة غير قومية، بسبب انتشارها وتناثرها في أقطار العالم، كما أنها كانت تذكيرًا دائمًا بنسبية الهوية الذاتية والمصلحة العامة وحدودهما. في المقابل، سعت فكرة القومية إلى حسم هذه النسبية من خلال سلطة مطلقة ونهائية، فكانت الجماعات اليهودية هي «العدو الداخلي» في الدولة القومية. كانت حدود الأمم القومية ضيقة إلى حد يصعب فيه تحديد الجماعات اليهودية وتعريفها، وكان المدافعون عن مستقبل التراث القومي

عاجزين عن إدراك هويتهم، فلم يكن اليهود مختلفين عن أي أمة أخرى فحسب، بل كانوا مختلفين أيضًا عن أي جماعة أجنبية أخرى. باختصار، قوضت الجماعات اليهودية أسس الاختلاف بين المضيفين والضيوف، والمواطنين والأجانب. وعندما أصبحت القومية الأساس الحاكم لبناء الكيان الذاتي للجماعات، قوضت الجماعات اليهودية أهم الاختلافات الجوهرية: الاختلاف بين «نحن» و«هم». علاوة على ذلك، كانت الجماعات اليهودية تتميز بالمرونة والقدرة على التكيف مع المستجدات، وكانت عربة فارغة يمكن أن تحمل أي حمل حقير يُتهمون «هم» بحمله. هكذا رأى توسينيل الجماعات اليهودية حاملات سموم تستهدف البروتستانتية والقومية الفرنسية، في حين اتهمها صامويل غوتليب ليشينغ، عدو حركة ألمانيا الفتاة، بأنها تُصدّر روح بلاد الغال الفرنسية المدمرة إلى ألمانيا!

ظهر بوضوح تجاوز الجماعات اليهودية للقوميات في مرحلة مبكرة من بناء الدولة القومية، وذلك عندما زادت الصراعات على الحدود بين الأسر الملكية الحاكمة، وهي صراعات زادت من حدتها، أو في الأقل عقّدتها، ادعاءات جديدة غير مسبوقة باسم كيانات قومية متنوعة. هذه الصراعات أبرزت أهمية اليهود في تحقيق تواصل يتجاوز زعماء الدول المتناحرة والجبهات الأمامية للقتال. كما أن هذه القدرة اليهودية على الوساطة استغلها حكام أُنهكت قواهم، على الرغم من إرادتهم غالبًا، في صراعات أساءوا فهمها، وتمنوا أن يضعوا نهاية لها. هؤلاء الحكام كانوا لا يحلمون بشيء سوى حل وسط، أو في الأقل بأسلوب للتعايش يمكن أن يحظى بقبول أعدائهم ورعاياهم المدافعين بشراسة عن الأمة القومية. أما في الحروب التي كانت تهدف غالبًا أو فحسب إلى الوصول إلى صيغة أكثر قبولًا للتعايش، فكانت الجماعات اليهودية بمنزلة جماعات دولية طبيعية، إذا جاز التعبير، إذ كانت تقوم بدور رسل السلام القادرين على إطفاء نار الحرب.

بيد أن هذا الإنجاز المحمود أضرهم ضررًا كبيرًا حالما تحولت تركات الأسر الملكية الحاكمة إلى دول قومية حقيقية تحكمها العصبية القومية. لقد

أصبح هدف الحرب تدمير العدو، وحلت الحمية الوطنية محل الولاء للملك، وطغى حلم السيادة على الرغبة في السلام، وانقسم العالم تمامًا إلى فضاءات قومية لا غير، ولم يكن هناك مجال للدعوة إلى الأممية (Internationalism)، وباتت كل بقعة صغيرة غير آهلة من بقاع الأرض هدفًا دائمًا للعدوان. هذا العالم المكتظ بالشعوب والدول القومية كان يبغض الفراغ القومي، وكان اليهود يحيون في مثل هذا الفراغ، بل كانوا هم الفراغ نفسه. فكانت الجماعات اليهودية تبعث الشك والريبة، لأنها تمتعت بالقدرة على التفاوض في وقت كان السلاح هو لغة التواصل الوحيدة. وما اجتمعت الأطراف المتناحرة في الحرب العظمى إلا على القول بأن اليهود في بلادهم تنقصهم الحمية الوطنية والحماسة اللازمة لذبح أعداء الأمة. هذه السمة اليهودية تنم عن خيانة عظمى، لكنها كانت قضية فرعية إذا ما قورنت بعدم الانتماء الفطري المزمن الذي يعانيه اليهود؛ فاليهود كوزموبوليتانيون لا ينتسبون إلى وطن معيَّن.

هذه الظنون السيئة أكدتها الرغبة المعلنة لليهود في إبراز حصانتهم الدولية عبر تحيزهم الاستفزازي لمفاهيم مثل «القيم الإنسانية» و«الإنسان بما هو إنسان» و«النزعة العالمية»، إلى غير ذلك من الشعارات التي تفتقر إلى التعبئة القومية والحمية الوطنية. وفي بواكير العصر القومي، حذر هينرش ليو من الجماعات اليهودية قائلًا: إن البروز الملحوظ لليهود بين أمم العالم يعود إلى امتلاكهم عقولًا تصيب كل شيء بالصدأ والتأكّل والتعفن. فإذا كان هناك بعض الينابيع التي تُحول كل شيء يُلقى فيها إلى حجارة، فإن اليهود منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا ما فتئوا يُحولون كل شيء يقع في مدار حياتهم الروحية إلى عمومية غامضة مجردة.

اليهود تجسيد حي لفكرة «الغرباء» عند زيمل، فأنظارهم تتطلع دائمًا إلى الخارج حتى وهم بالداخل، وهُم يدرسون الأمور المألوفة كما لو كانت غربية، ويسألون أسئلة لم يسألها قوم غيرهم، ويراودهم الشك في ما لا شك فيه، ويجادلون في ما لا جدال فيه؛ فبداية من لودفيش بورنا رفيق هاينرش

هاينه، مرورًا بكارل كروس قبيل سقوط أسرة هابسبورغ، وانتهاءً بكورت توخولسكي قبيل الانتصار النازي، نجدهم جميعًا قد سَخِروا من سخافة الفكر وضيق الأفق والتحامل والتخلف والغرور والعنترية، وحاربوا الكسل الذهني القومي والرضا بموت التذوق الجمالي والفني. فلا غرابة في ألا تسمح البلاد الغربية القومية لمن يتخذ مثل هذا الموقف، بالانتماء إلى كيان الأمة لأن الكيان القومي يستمد تعريفه من التسليم بوجوده والاستعداد بالتعايش معه في سلام. من هذا المنطلق، قدم فريدريش روز إلى المجتمع الغربي نصائح عدة، وكان من أهمها أن الخصوصية القومية يجب أن تعلو فوق جميع أشكال العمومية الغامضة المجردة. هذه النصيحة لم تكن غريبة؛ «فاليهودي لا ينتمي حقًا إلى البلد الذي يعيش في كنفه. وبما أن اليهودي البولندي ليس بولنديًا، واليهودي الإنكليزي ليس إنكليزيًا، واليهودي السويدي ليس سويديًا، فإن اليهودي الألماني لا يمكن أن يكون ألمانيًا، واليهودي البروسي لا يمكن أن يكون بروسيًا»[(98)].

على الرغم من أن التصورات القومية نفسها غالبًا ما كانت غريبة ومتناقضة، فإن مصير التناقض اليهودي لم يكن أفضل حالًا؛ فالقاعدة تقول: «لكل أمة ظالم تخشاه، ومظلوم تزدريه»، وقليل من الأمم دافع باستماتة عن حق الآخرين في المعاملة الحسنة، وطوال فترة الاضطراب الذي شهده عصر بناء القوميات. كانت القومية لعبة صفرية؛ فسيادة إحدى الأمم كانت تعني التعدي على سيادة أمة أخرى، كما أن الدفاع عن حقوق إحدى الأمم كان يعني عدوان أمة أخرى أو طغيانها أو غرورها.

كانت عواقب هذه اللعبة وخيمة في شرق أوروبا ووسطها؛ إذ كانت هذه البقعة في القرن التاسع عشر معملًا حقيقيًا للقوميات، سواء أكانت قوميات قديمة لم ترو ظمأها، أم قوميات ناشئة تتضور جوعًا. وكان يبدو مستحيلًا الانحياز إلى توجه قومي من دون استعداء أمم أخرى كثيرة قائمة أو

صاعدة، ما جعل اليهود في موقف لا يُحسدون عليه. يقول بيتر بولتسر عن الجماعات اليهودية:

> إن بنيتها الوظيفية، ومستويات التعلم العالية بوجه عام، وحاجتها إلى الأمن السياسي، جعلت اندماجها في القوميات «التاريخية العريقة» المهيمنة - البولنديين والمجريين والروس - أيسر من اندماجها في القوميات القروية المطموسة «غير التاريخية» - مثل التشيكيين والسلوفاكيين والأوكرانيين، والليتوانيين. لذا، تخلّص اليهود في غاليشيا والمجر من وصمة الانتماء الألماني، على الرغم من أن ذلك لم يسعفهم كثيرًا مع الأجناس التي كانت تتعرض في المقابل لظلم البولنديين والمجريين[(99)].

في حالات معدودة، كانت نخب القوميات القائمة أو البازغة تسعى إلى توظيف الحماسة اليهودية والموهبة اليهودية كلتيهما في إحداث تطورات لا تحظى على الأرجح بتأييد عامة الناس الذين كانوا - غالبًا على الرغم من إرادتهم - أهدافًا للتبشير القومي والتحديث الاقتصادي؛ ففي المجر، في ظل حكم أسرة هابسبورغ، احتفت الطبقة الأرستقراطية من ملّاك الأراضي باليهود الفرحين بالاندماج الثقافي، وعدّتهم أكثر العملاء ولاءً وكفاءة في تعزيز سطوة القومية المجرية على الجماعات الإثنية في المناطق الهامشية النائية، السلافية غالبًا، حيث كان النبلاء يأملون بالسيطرة عليها في إطار دولة المجر المستقبلية المستقلة. كما أن اليهود كانوا وراء عمليات التحديث الصارم للاقتصاد الزراعي المتخلف الراكد. أما النخب الليتوانية الضعيفة، فكانت تحرص على توظيف الحماسة اليهودية في الترويج لأحقيتها في حكم جماعات دينية ولغوية وإثنية متنوعة في الأراضي القديمة لدولة ليتوانيا العظمى التاريخية، أملًا في إقامتها من جديد. وبوجه عام، كانت النخب السياسية حريصة على توظيف اليهود في وظائف مشينة كانوا يعتبرونها ضرورية، لكنهم كانوا يستنكفون عن القيام بها بأنفسهم. غير أن بمجرد انتفاء الحاجة الملحة للخدمات اليهودية، كان يمكن النخب الاستغناء عنها بسهولة، ومن ثم يصبح «لوم اليهود وردعهم» محل ترحيب من الجماهير الشعبية التي كان اليهود يتولون أمرها نيابة عن النخب. هذا اللوم

وذلك الردع يُحليان شرابًا لاذعًا تريد النخب الحاكمة بعد أن تملكت زمام الأمور أن تسقيه للجماهير الغاضبة.

على الرغم من ذلك، لم يكن في وسع النخب أنفسها، ولو في صورة موقتة، أن تثق في التحالفات اليهودية ثقة تامة؛ فالجماعات اليهودية، بخلاف أبناء المجتمع القومي، رأت أن الانتماء الوطني مسألة اختيارية، ومن ثم كان الانتماء من حيث المبدأ قابلًا للإلغاء «حتى إشعار آخر». آنذاك، كانت حدود المجتمعات لا تزال غير ثابتة ومحل نزاع، لذا كان الشعور بالطمأنينة غير جائز، وكان الحذر مسألة ضرورية وعادية آنذاك. بناء عليه، أُقيمت المتاريس لتضع الحدود والفواصل، والويل كل الويل لمن كان يجرؤ على المرور بها أو اختراقها. لذلك، فإن حرية الحركة التي كانت الجماعات اليهودية تنعم بها حينما تشاء بين الحصون القومية المختلفة أثارت مخاوف عميقة، لأنها تتحدى الحقيقة الأساسية التي أقامت عليها جميع الأمم القديمة والجديدة ادعاءاتها: عصبية السيادة القومية، والوراثة القومية من الآباء إلى الأبناء، وطبيعية الكيانات القومية. صحيح أن حلمًا ليبراليًا قصير الأجل برز وهو يهدف إلى الاندماج اليهودي، وبوجه أعم إلى التعامل مع «المسألة اليهودية» على أنها مسألة ثقافية في الأغلب الأعم، ومن ثم ضرورة حلها من خلال الاندماج الثقافي الطوعي، لكن هذا الحلم انهار على أنقاض التناقض الجوهري بين فكرة القومية وفكرة الاختيار الحر. وعلى الرغم مما ينطوي على ذلك من تناقض، كان لا بد للقوميين الأوفياء من أن يبغضوا القوى الراعية للاندماج في أوطانهم، وأن يرحبوا بالثناء الذي أغدقه المعجبون بالأمة على فضائلها، واشترط القوميون مراسم قبول يمنحون فيها المغرمين بالدولة القومية إحسان السادة وحمايتهم بموجب تابعيتهم لهم. مع ذلك، قلّما غفر القوميون تفسير الإعجاب بالدولة القومية بأنه حق شرعي للانتماء إلى الجماعة القومية، حتى وإن كان إعجابًا مكتسبًا بالممارسة أو محاكاة تعدل الانصهار والذوبان في المجتمع. يقول جيوف دنش في نصيحة بليغة لجميع الأمم

التابعة (Client Nations): «أعلنوا إيمانكم بالعدالة والمساواة في المستقبل، هذا جزء من اللعبة، ولكن لا تنتظروا ذلك أن يتحقق»[(100)].

يتبين من خلال هذا العرض الموجز للقائمة العريضة من أشكال الشذوذ اليهودي أنه لم يكن في وسع الجماعات اليهودية أن تخرج عن مسار الحداثة الذي انتهى بانعتاقها من حياة الغيتو من دون إصابات بالغة، بل ظلت الجماعات اليهودية تعكس انعدام شفافية العالم المقاتل في سبيل الشفافية، وغموض العالم المتلهف لإرساء اليقين. وقفت الجماعات اليهودية فوق المتاريس كلها، وفرجت سيقانها عليها، وأغرت طلقات الرصاص بأن تنهال عليها من كل حدب وصوب. وواقع الأمر أن الصورة الإدراكية المتخيلة عن الجماعات اليهودية أصبحت هي الأنموذج الأصلي لتلك «اللزوجة» التي تتحدى حلم الحداثة بالنظام والوضوح، والعدو الرافض لجميع أشكال النظام القديمة والجديدة والمأمولة.

حداثة العنصرية

حدث شيء مهم للجماعات اليهودية على طريق الحداثة؛ فهي سلكت ذلك الطريق في عزلة تامة خلف أسوار حارات اليهود، الواقعية أو الخيالية. وكانت هذه العزلة إحدى حقائق الحياة، مثل الهواء أو مبادئ الأخلاق، لكنها لم تقتض تأجيج المشاعر الشعبية، أو المناظرات الكبرى، أو تأهب الحراس المتيقظين؛ فالعادات السلوكية لم تكن ترتبط غالبًا بالقوانين، وكانت كفيلة بإعادة إنتاج التغريب المتبادل الذي حافظ على دوام الانعزال. كل ذلك تغير مع مجيء الحداثة، ومع تفكيكها للفروق التي سنَّها القانون، ومع احتفائها بشعارات المساواة القانونية وبأكثر بدعها غرابة: بدعة المواطنة. يقول ياكوب كاتس:

> عندما عاشت الجماعات اليهودية حياة الغيتو، وأيضًا فور تركها هذه الحياة، انهالت عليها اتهامات المواطنين الذين كانوا يحتلون مكانة قانونية لم تتعم بها الجماعات اليهودية. كانت

تلك الاتهامات لا تهدف إلى شيء سوى تبرير الوضع القائم، وفرضه كأمر واقع، وإيجاد أساس منطقي لإبقاء اليهود في مكانة اجتماعية وقانونية وضيعة. والآن، على الرغم من ذلك، تصدر هذه الاتهامات من مواطنين بصفتهم مواطنين على قدم المساواة أمام القانون، وكان الهدف منها تأكيد أن الجماعات اليهودية ليست أهلًا للمكانة الاجتماعية والقانونية التي مُنحت لها(101).

لم تكن المكانة الاجتماعية أو الأخلاقية وحدها بيت القصيد، وكانت المشكلة أكثر تعقيدًا إلى أبعد الحدود. وبالطبع، كان جزء من المشكلة يكمن في تصميم الآليات التي لم يمارسها الناس من قبل، وفي اكتساب المهارات التي لم يتصورها العقل حتى الآن - فهما أمران ضروريان لاصطناع ما كان في الماضي معطيات طبيعية؛ ففي عصور ماقبل الحداثة، كان اليهود جماعة من الجماعات، وطبقة من الطبقات، ولم يمثّل تميزهم أي مشكلة. أما مع بداية الحداثة، صارت عزلة اليهود مشكلة، فكان لا بد من إخضاعها، مثل جميع الظواهر الأخرى في المجتمع الحديث، إلى عمليات التصنيع والتشييد والإقناع العقلاني والتخطيط التكنولوجي والإدارة، والرقابة. كان في إمكان المسؤولين عن مجتمعات ماقبل الحداثة أن يؤدوا الدور المتواضع الهادئ الذي يقوم به الحراس، فيحرسون مجتمعًا يعتمد على موارده الذاتية ويعيد إنتاج نفسه تلقائيًا عامًا بعد عام وجيلًا بعد جيل من دون تغير ملحوظ. أمّا المسؤولون عن المجتمعات الحديثة، فلم يقوموا بهذا الدور. ففي الأزمنة الحديثة، لا يمكن التسليم بأي شيء، وما ينبغي لشيء أن ينمو إلا إذا زرعه المجتمع بنفسه، في حين أن النباتات التي تنمو من تلقاء نفسها فهي كلها نباتات شيطانية، ومن ثم فهي نباتات خطِرة تهدد النظام العام أو تفسده. وبذلك، فإن حالة الرضا التي يتميز بها الحارس هي رفاهية لا ينعم بها المرء في عصر الحداثة، بل يحتاج الإنسان الحديث إلى رؤية البستاني ومهاراته، ذلك الرجل المسلح بتخطيط مفصل للمرج والحدود، والخطوط التي تفصل المرج والحدود. البستاني يمتلك رؤية إلى الألوان المتناسقة ورؤية إلى الفرق بين التناسق الذي يبعث البهجة، والتنافر الذي يبعث الاشمئزاز. إنه لا يتهاون مع النباتات التي تنمو من تلقاء نفسها

وتتدخل في خطته ورؤيته للتناسق والنظام، بل يتعامل معها على أنها حشائش غريبة، وهو يمتلك الآلات والسموم اللازمة لإبادتها والحفاظ الكامل على التنظيم الشامل للبستان وتقسيماته.

فقدت عزلة اليهود طبيعيتها المرتبطة في الماضي بانفصال الجماعات وبملابسات كثيرة فرضت نفسها، وتبين أن هذا العزلة مصطنعة وهشة تمامًا. فما اعتدنا النظر إليه على أنه حقيقة ثابتة، وفرضية مقبولة، أصبح الآن مجرد حقيقة على المرء أن يشرحها ويبرهنها، وصار مجرد «جوهر» يختفي وراء ظواهر تتناقض معه بوضوح. لا بد الآن من أن نتقن تشكُّل الطبيعية الجديدة وفق سلطة مختلفة عن تلك السلطة التي ترتكز على دليل الانطباعات الحسية. يقول باتريك جيرار:

> إن الاندماج اليهودي في المجتمع المضيف واختفاء الفروق الدينية والاجتماعية أفرزا وضعًا لا يمكن فيه تمييز اليهود من المسيحيين؛ فبعد أن أصبح اليهودي مواطنًا مثل أي مواطن آخر يختلط بالمسيّحيين عبر الزواج، ما عاد من الممكن تمييزه. هذه الحقيقة كانت لها أهمية كبيرة لدى مُنظّري معاداة اليهود. يقول إدوار درومون في كتابه *La France Juive* **(فرنسا اليهودية)**: «إن فلانًا اليهودي، السيد كوهين مثلًا، الذي يذهب إلى المعبد، ويأكل الطعام الحلال في الشريعة اليهودية، هو رجل جدير بالاحترام، ولا أحمل في نفسي ضغينة له، بل أحملها بالتأكيد لليهودي الخفي».

هناك أفكار مشابهة في ألمانيا، حيث كان ازدراء اليهود الذين يقصبون شعرهم، ويرتدون القفطان، أقل حدة من ازدراء أقرانهم المتدينين والمحبين لوطنهم من الألمان اليهود الذين كانوا يحاكون المسيحيين أبناء الوطن. إن معاداة اليهود الحديثة ليست ناجمة عن الاختلاف الكبير بين الجماعات، بل عن التهديد الذي يمثله غياب الفروق، ومجانسة المجتمع الغربي، وإلغاء الحواجز القانونية بين اليهود والمسيحيين[(102)].

ألغت الحداثة الفروق والاختلافات، أو مظاهرها الخارجية في الأقل، كما هدمت الجوهر الذي تستند إليه المسافات الرمزية بين الجماعات المنعزلة. وفي ظل غياب هذه الاختلافات، لم يكن كافيًا التغني الفلسفي بحكمة الواقع

كما كانت الحال في الماضي، وهذا ما فعلته المسيحية عندما سعت إلى فهم العزلة اليهودية الفعلية. أما مع الحداثة، فلم يكن ثمة مفر من ابتداع الاختلاف أو التشبث به في مواجهة القوة الكاسحة لأفكار المساواة الاجتماعية والقانونية والتبادل الثقافي الشامل.

إن التفسير الديني المتوارث لفكرة الحد الفاصل، أي رفض اليهود المسيحَ، لم يصلح مطلقًا لأداء المهمة الجديدة؛ فمثل هذا التفسير كان يعني بالضرورة إمكانية الخروج من بوتقة العزلة. وبما أن معالم الحد الفاصل كانت واضحة ومحددة تمامًا، كان هذا التفسير يحقق هدفًا جيدًا، ويسمح بربط مصير البشر بحريتهم المفترضة في تحقيق الخلاص أو ارتكاب الخطايا، وقبول الرحمة الإلهية أو الجحود بها. هذه المرونة حققت هذا الهدف من دون تهوين صلابة الحد الفاصل نفسه، ولكن تبين أن عنصر المرونة ذاته يجلب المصائب حالما تفقد ممارسات التمييز والانعزال همتها وحماستها، وتعجز عن الدفاع عن طبيعية الحد الفاصل، وتجعله بدلًا من ذلك مرهونًا بتقرير المصير الإنساني. في أي حال، أكدت الرؤية الحديثة للعالم القدرة غير المتناهية للتعليم والاكتمال الذاتي، وأصبح كل شيء ممكنًا بالعزم الجيد والجهد الكافي. فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء أو خزانة فارغة تمتلئ رويدًا رويدًا عبر سيرورة التهذيب الحضاري بمحتويات تضخها الأفكار الثقافية المشتركة للجميع. ويكمن التناقض في أن عزو الاختلافات بين اليهود والمسيحيين المضيفين إلى اختلاف الدين والشعائر فحسب قد ظهر متسقًا تمامًا مع الرؤية الحديثة للطبيعة البشرية؛ فنبذ خرافات اليهودية واعتناق دين أسمى، ونبذ أشكال التحامل والتحيز، كل ذلك كان في ما يبدو وسائل ملائمة وكافية لتطوير الذات، وحافزًا لا يتوقعه أحد، وعلى مثل هذا النطاق الواسع، إلا من طريق الانتصار النهائي للعقل على الجهل والضلال.

طبعًا، لم يكمن التهديد الحقيقي لصلابة الأسوار الفاصلة القديمة في النهج الأيديولوجي للحداثة، بل في رفض الدولة العلمانية الحديثة تشريع

ممارسات اجتماعية مختلفة ومتمايزة. ولم يوجد التباس ما ظل اليهود أنفسهم، في صورتهم المفضلة لدى درومون، يتشبثون بممارساتهم المميزة، رافضين الانسياق وراء الدولة في سعيها نحو التماثل والتجانس. أما الالتباس الحقيقي، فنشأ عن قبول أعداد غفيرة ومتزايدة من اليهود دعوة الدولة واعتناقهم مذهبًا جديدًا، سواء في شكله الديني المتوارث أو في صورته الحديثة الخاصة بالاندماج الثقافي. وفي فرنسا وألمانيا والأقطار التي غلب عليها النفوذ الألماني في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية، كان هناك احتمال قوي بأن المجتمع سيدمج جميع اليهود، أو أن اليهود سيدمجون أنفسهم، عاجلًا أم آجلًا، ويجعلون يهوديتهم طي النسيان، ويذوبون في المجتمع وثقافته. وفي غياب ممارسات التمييز التي رسختها الأعراف القديمة والتشريعات القانونية، لم يكن غياب علامات واضحة للاختلاف يعني شيئًا سوى إزالة الحد الفاصل نفسه.

تطلّب التمييز في ظل الحداثة أسلوبًا حديثًا لإقامة الحدود الفاصلة بحيث يستطيع مقاومة الإمكانات المزعومة غير المتناهية للقوى التمدينية والتربوية، وتحييد تلك الإمكانات. كما أنه احتاج إلى تخصيص منطقة «ممنوع الاقتراب منها» تكون مهمتها تحسين المهارات الذاتية وأصول التربية، وتحديد سقف الطاقة الكامنة للثقافة. وطُبِّق هذا الأسلوب بإتقان شديد، وبنجاح متفاوت، على الجماعات التي أريد لها أن تظل دائمًا في مكانة ثانوية تابعة، مثل الطبقة العاملة والنساء. ومن أجل إنقاذ تميز اليهود من عدوان المساواة الحديثة، كان لا بد من صوغ هذا التميز وفق أسس جديدة أشد قوة من قوى الثقافة وحرية الإرادة. كان لا بد من أن تحل الهوية العرقية اليهودية (Jewishness) محل الديانة اليهودية (Judaism)، أو كما قالت أرندت: «صحيح أن اليهود تمكنوا من الفرار من الديانة اليهودية والاهتداء إلى دين الحداثة الجديد، لكن لا مفر من الهوية العرقية اليهودية»(103).

كان على الهوية العرقية اليهودية، بخلاف الديانة اليهودية، أن تفوق الإرادة الإنسانية والطاقة الإبداعية. وكان عليها أن تصل إلى مستوى القانون الطبيعي، وهو قانون ينبغي اكتشافه ودراسته وتسخيره في خدمة البشرية في ما بعد، بحيث لا يمكن العبث به أو اللعب به أو إهماله، ليس من دون عواقب وخيمة في الأقل. هذا القانون المقترح من عيّنة القوانين التي كان درومون يسعى إلى تذكير قرائه بها: «ذات مرة، سأل دوق فرنسي أصدقاءه قائلًا: ‘أتريدون أن تروا كيف يُفصح الدم عن أصله؟’. وكان هذا الدوق قد تزوج بفتاة من مدينة فرانكفورت من عائلة روتشيلد اليهودية، على الرغم من معارضة أمه التي لم يبال بدموعها. وفي حضور أصدقائه، دعا ولدَه الصغير، وأخرج من جيبه قطعة نقود ذهبية فرنسية من عهد الملك لويس، وأراه إياها، فبرقت عيناه فرحًا، فقال الدوق «أترون! إن الغريزة اليهودية تكشف عن نفسها من دون تردد!» وفي موضع آخر، أعلن تشارلز مورس عن إيمانه بأن «طبيعة الشخص تحدد مساره من البداية، وليس في إمكان وهْم الاختيار ووهم العقل إلا أن يؤديا إلى تشرد شخصي وكارثة سياسية. وإغفال هذا القانون الطبيعي ربما يحدث في حالة واحدة، وهي عندما يلقي المرء بنفسه والجميع في التهلكة، أو كما قال موريس باريس: «الطفل حبيس عالم الكلمات، لا يربطه أي رباط بحقائق الواقع، فالمذهب الكانطي يقتلع جذوره من أرض أسلافه، وفائض من الشهادات الدراسية يخلق ما يمكن أن نطلق عليه، كما يقول بسمارك ‘بروليتاريا الخريجين’. هذا هو اتهامنا للجامعات لأن ما يحدث لنتاجها، أي ‘المفكر’، أنه يصبح عدوًا للمجتمع»[(104)]، ونتاج الاهتداء والتحول، سواء أكان ثقافيًا أم دينيًا، ليس تغير الجودة، بل فقدانها، حيث يقبع في الجانب الآخر للتحول فراغ وليس هوية أخرى. فالمهتدي أو المتحول إلى الدين الجديد يفقد هويته من دون اكتساب أي شيء في المقابل، والإنسان «يكون» قبل أن «يفعل»، ولا شيء يفعله يمكن أن يغير طبيعته، وهذا هو تقريبًا الجوهر الفلسفي للعنصرية.

Henry Feingold, in: *Menorah Review,* no. 4 (Summer 1985), p. (76)
.2

Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish* (77)
World - Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion (London:
.Eyre and Spottiswoode, 1967), pp. 267 - 268

.Feingold, p. 5 (78)

Walter Laqueur, *The Terrible Secret: Suppression of the Truth* (79)
about Hitler's «Final Solution» (Harmondsworth, England; New York:
.(Penguin Books, 1980

.Cohn, pp. 266 - 267 (80)

(81) كتبت عن هذا الموضوع بشكل موسّع في:

Zygmunt Bauman, «Exit Visas and Entry Tickets: Paradoxes of
.(Jewish Assimilation,» *Telos*, no. 77 (Fall 1988

Eberhard Jäckel, *Hitler in History* (Hanover, NH: University (82)
.(Press of New England, 1964

(83) يُنظر:

.(Adolf Hitler, *Hitler's Secret Book* (London: Grove Press, 1964

(84) جورج زيميل (1858 - 1918) (G. Simmel)، عالِم اجتماع وفيلسوف وناقد ألماني، أثّرت نظرياته في مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، ويبدو تأثيره واضحًا في فكر باومان وإحدى الصور المجازية المحورية في أعماله، وأعني بذلك صورة «الغريب» التي كتب عنها زيميل في بداية القرن العشرين وأوضح علاقتها بالجماعات اليهودية في أوروبا. (المترجمان)

.Cohn, p. 252 (85)

Quoted after: Walter Laqueur, *A History of Zionism* (New York: (86)
.Holt, Rinehart and Winston, 1972), p. 188

Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in* (87)
Germany's Crimes against the Jewish People, YIVO English

Translation Series (New York: Yiddish Scientific Institute - YIVO, 1946), p. 28.

(88) W. D. Rubinstein, *The Left, the Right, and the Jews* (London: Croom Helm, 1982), pp. 78 - 79.

أُصيغ هذه الملاحظة بشكل مختلف: لم يكن ذاك العنف بذاته الذي نجم عن الدمج بين مختلف نزعات معاداة السامية، بل بالتحديد كانت ظاهرة معاداة السامية هي التي نشأت من دمج هذه المنظورات.

يجب التأكيد أن المكانة الاجتماعية المتناقضة لليهود التي استمرّت حتى الحرب العالمية الثانية اختفت بشكل سريع في جميع الدول الغربية الغنية، الأمر الذي له عواقب يصعب فهمها وحصرها. يقدم روبنشتاين دلائل إحصائية مقنعة لحركة واسعة النطاق لليهود نحو قطاع أعلى الطبقة الوسطى في السلم الاجتماعي. ويجد النجاح الاقتصادي المقرون بتفكيك القيود السياسية في الحالة السياسية للرأي اليهودي: «اليهود هم من المحافظين بشكل عام» (ص 118). «ليس كل المحافظين الجدد هم من اليهود، ولكن معظم قادتهم هم من اليهود» (ص 124). لقد تحولت مجلة **كومينتري** (*Commentary*) التي كانت تعبّر في السابق عن آراءٍ ليبيرالية تقدمية إلى جهاز متشدد لليمين الأميركي، وأصبحت العلاقة الرومانسية بين المؤسسة اليهودية واليمين الأصولي أكثر ودّية. في ندوة عقدت أخيرًا عن «نهاية الصداقة الجميلة» بين اليهود والاشتراكية (*Jewish Quarterly*, no. 2 (1988))، قالت ميلاني فيليبس: «أشعر بالسرور الشديد عندما أخبر أصدقائي ومعارفي الاشتراكيين بأنني 'أقلية إثنية' وأراهم يُصابون بالهستيريا. كيف يمكن أن أكون كذلك؟ إنني أتمتع بالسلطة. وهذا هو التصور السائد لدى الاشتراكيين بأن اليهود يحتلون مواقع في السلطة. إنهم في الحكومة، أليس كذلك؟ إنهم يديرون الأمور، إنهم يديرون الصناعة، إنهم أصحاب عقارات». بينما سأل جورج فريدمان: «لقد ارتبطت أسماء أعضاء الحكومة اليهود بسياسات غير شعبية إلى حد ما. ماذا سيحدث عندما تنفجر الفقاعة الحالية أخيرًا... ما الذي سيحصل؟ أين ستكون الجالية اليهودية في ذلك الوقت، وكيف ستكون علاقتنا بهذا الانهيار وبإحباطات الطبقة العاملة في هذا البلد؟».

من المهم الإشارة إلى أن المكانة الاجتماعية لليهود الألمان قبل الحقبة النازية مباشرة كانت تشبه كثيرًا الأنماط الحالية في أوروبا الغربية، بخاصة في الولايات المتحدة. لقد اعتاش نحو ثلاثة أرباع اليهود الألمان آنذاك من العمل في التجارة والمصارف وممارسة مختلف المهن، بخاصة الطب والقانون (في مقابل ربع السكان من غير اليهود فقط)؛ لكن ما جعل اليهود بارزين هو سيطرتهم على صناعة النشر والثقافة والصحافة. «كان الصحافيون اليهود بارزين في جميع مجالات الصحافة الليبيرالية واليسارية»، يُنظر:

Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany* (Manchester: Manchester University Press, 1980), p. 15.

لأسباب تتعلّق بعضوية الطبقة التي ينتمون إليها، كان اليهود الألمان يميلون إلى تبنّي موقف باقي الطبقات الوسطى بالالتحاق بالجزء المحافظ من الطيف السياسي. لكن، على الرغم من هذه الميول، ظلوا في معظمهم متشبثين بالبرامج والأحزاب الليبرالية بشكلٍ مبالغ فيه، ويرجع ذلك إلى أن اليمين الألماني كان معاديًا للسامية بشكل صارخ، وبالتالي صد بقوةٍ التقدم اليهودي المتكرر.

(89) Anna Żuk, «A Mobile Class. The Subjective Element in the Social Perception of Jews: The Example of Eighteenth - Century Poland,» *Polin: A Journal of Polish - Jewish Studies*, vol. 2 (1987), pp. 163 - 178.

(90) يُنظر:

Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987).

(91) George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (London; Melbourne; Toronto: J. M. Dent and Sons, 1978), p. 154.

(92) Joseph Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland, 1919 - 1939*, Studies in the Social Sciences (Berlin; New York: Mouton Publishers, 1983), pp. 97 - 98.

(93) David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History* (New York: Schocken Books, 1986), p. 132.

(94) Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 14.

(95) Peter G. J. Pulzer, *The Rise of Political Anti - Semitism in Germany and Austria*, New Dimensions in History: Essays in Comparative History (New York: Wiley, 1964), p. 311.

(96) Arendt, p. 20.

(97) Ibid., p. 22.

Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti - Semitism,* (98) *1700 - 1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), pp. .161 and 87

.Pulzer, pp. 138 - 139 (99)

يمكن المرء أن يرى أنموذجًا من المأزق اليهودي في حالات كهذه من المثل التالي: «في غاليشيا الشرقية وعلى الحدود الليتوانية - البيلاروسية، كان الوضع أكثر تعقيدًا وخطورة، حيث وجد اليهود أنفسهم عالقين بين المطالبات الوطنية المتنافسة، تمامًا كما في المناطق الأخرى المختلطة عرقيًا في أوروبا الشرقية مثل ترنسلفانيا وبوهيميا ومورافيا وسلوفاكيا. في غاليشيا الشرقية، نُسب السكان اليهود بشدة إلى الثقافة البولندية، ووافقوا فعلًا على منح البولنديين الهيمنة السياسية في فترة ما قبل الحرب. كانوا في معظمهم يجهلون اللغة الأوكرانية، وربما يزدرونها ولا يبالون بالتطلعات القومية للأوكرانيين. من ناحية أخرى، وعدت جمهورية أوكرانيا الغربية التي لم تدم طويلًا، والتي أُعلنت في مدينة لفيف في خريف عام 1918، اليهود بالمساواة المدنية والاستقلال الوطني، بينما لم يبذل البولنديون في المنطقة أي جهد لإخفاء ميولهم المعادية للسامية. وقام المجلس القومي اليهودي المحلي بإعلان الحياد لعدم يقينه من هوية المنتصر النهائي وعدم رغبته في إثارة غضب البولنديين أو الأوكرانيين. واعتبر بعض البولنديين هذه الخطوة علامة على الانتماء الأوكراني وانتقم من يهود لفيف بعد استيلائهم على المدينة في تشرين الثاني/نوفمبر 1918. وندد الأوكرانيون أيضًا بالحياد اليهودي معتبرين ذلك استمرارًا لموقف اليهود التقليدي المؤيد لبولندا. يُنظر:

Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), pp. 51 - .52

كرر التاريخ نفسه في تفاصيله تقريبًا في الحرب العالمية الثانية. فقد رحب يهود شرق بولندا بدخول الجيش الأحمر في عام 1939 كحماية لهم ضد النازيين المعادين للسامية بشكل علني وعنيف. ومجددًا، اعتبر كل من تبقى من اليهود في بولندا بعد الاحتلال النازي أن تقدّم القوات السوفياتية كان، وبكل وضوح، قوة تحرير. أما كثير من البولنديين فاعتبروا أن الألمان والروس كانوا، قبل كل شيء، محتلّين أجانب.

Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of* (100) *Ambivalence*, Reports of the Institute of Community Studies (London; .New York: Routledge and Kegan Paul, 1986), p. 259

.Katz, p. 3 (101)

(102) Patrick Girard, «Historical Foundations of Anti - Semitism,» in: Joel E. Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980), pp. 70 - 71.

نشر بيير أندريه تاغييف (Pierre - André Taguieff) أخيرًا دراسة شاملة عن الأسس الاجتماعية والنفسية للعنصرية والظواهر ذات الصلة، والتي يكون فيها الشعور بالاستياء تجاه التهجين (سلالة مختلطة) دور محوري:

Pierre - André Taguieff, *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, Armillaire; 14 (Paris: La Découverte, 1988), p. 343.

(103) Arendt, p. 87.

(104) *The French Right (from de Maistre to Maurras)*, Edited and introduced by J. S. McClelland; Translation of Mauras by John Frears, Roots of the Right: Readings in Fascist, Racist and Elitist Ideology (London: Cape, 1970), pp. 88, 32 and 178.

الفصل الثالث
الحداثة والعنصرية والإبادة (ب)

ثمة تناقض واضح في تاريخ العنصرية، ولا سيما العنصرية النازية.

أدت أبرز الوقائع العنصرية دورًا في إثارة المخاوف وتأجيج المشاعر المناهضة للحداثة، وربما استمدت العنصرية أهميتها وفاعليتها من هذا الدور، الذي استغله كلٌّ من أدولف شتوكر وديتريش إيكارت وألفريد روزينبرغ وغروغور شتراسر وجوزف غوبلز، ومعظم أنبياء القومية الاشتراكية أو مُنظّريها أو مناصري أيديولوجيتها؛ فكل هؤلاء وظفوا شبح العرق اليهودي أداةً مهمة تربط بين المخاوف الواضحة لضحايا التحديث في الماضي والمستقبل من جهة، والشعب العضوي المثالي المستقبلي الذي تصوره أنصار الاشتراكية من أجل وقف زحف الحداثة من جهة أخرى. ففي استشهادهم بأهوال الطفرة الاجتماعية التي بَشَّرت بها الحداثة، عَرَّف الاشتراكيون الحداثة بأنها سطوة القيم الاقتصادية والمالية، واتهموا الخصال العرقية اليهودية بالمسؤولية عن هذا الانتهاك الوحشي لأسلوب حياة الشعب العضوي الألماني والقيم الإنسانية السامية. ولهذا كان القضاء على اليهود مرادفًا لرفض النظام الحديث. هذه الحقيقة توحي بطابع ماقبل حداثي للعنصرية؛ فهي تكشف القرابة الطبيعية، إذا جاز التعبير، بين العنصرية والمشاعر المناهضة للحداثة، كما أنها تبرز القدرة الانتقائية للعنصرية بوصفها وسيلة للتنفيس عن المشاعر المعادية للحداثة.

على الرغم من ذلك، لم يكن لأحد أن يتخيل العنصرية رؤيةً للعالم ولا أداةً فعالة للممارسة السياسية، لولا تقدّم العلم الحديث، والتكنولوجيا الحديثة، والأشكال الحديثة لسلطة الدولة. هذا بالضبط ما جعل العنصرية نتاجًا حديثًا؛ فالحداثة جعلت العنصرية أمرًا ممكنًا، كما أنها أحدثت طلبًا على العنصرية. والعصر الحديث جعل التوجه نحو الإنجازات المكتسبة مقياسًا وحيدًا للقيمة الإنسانية، وبذلك كان بحاجة إلى نظرية تركز على العوامل المنسوبة]مثل العِرق[حتى يسترجع المخاوف الناجمة عن رسم الحدود وحراستها تحت ظروف جديدة جعلت عبور الحدود أكثر سهولة من أي وقت مضى. خلاصة القول، كانت العنصرية سلاحًا حديثًا تمامًا استُخدم

في صراعات ماقبل حداثية، أو في الأقل في صراعات لم تكن حديثة من جميع الأوجه.

من الخوف المرَضي من الآخر المختلف إلى العنصرية

ثمة اعتقاد شائع، وإن كان خطأ، فحواه أن العنصرية هي أحد أشكال العداء أو التحامل بين الجماعات. وأحيانًا تنفصل العنصرية بفضل حدتها الانفعالية عن مشاعر أو معتقدات أخرى تنتمي إلى دائرة أعم وأشمل، وأحيانًا أخرى، تنفصل العنصرية عن أشكال العداوة الدفينة غير العنصرية بين الجماعات بسبب صلة العنصرية بالتهم الوراثية والبيولوجية والثقافية التي تتضمنها عادة. وفي بعض الحالات، يشير الباحثون المهتمون بالعنصرية إلى المقولات العلمية التي لا تمتلكها عادة نماذج شائعة سلبية أخرى غير عنصرية عن الجماعات الأجنبية. ومهما اختلفت زاوية النظر إلى ظاهرة العنصرية، فقلّما يخرج الباحثون عن عادتهم في تحليلاتهم وتفسيراتهم لها في إطار ضرب أعم من ضروب التحامل.

تكتسب العنصرية اهتمامًا ملحوظًا بين أشكال العداء بين الجماعات، وهي وحدها تكشف عن صلة قرابة واضحة بالروح العلمية للعصر. وهناك تيار تفسيري معاكس وشائع يميل إلى توسيع مفهوم العنصرية ليشمل جميع أشكال العداء المتنوعة. هذا التيار يفسر جميع أشكال التحامل بين الجماعات بأنها تجليات عدة لنزعات عنصرية طبيعية فطرية. وربما ينبغي لنا ألا نبالغ في الانبهار بمثل هذا التغير في التعريفات، وأن ننظر إليه نظرة فلسفية على أنه مجرد مسألة تتعلق بتعريفات يمكن أن نقبلها أو نرفضها كما نشاء. وإذا أمعنا النظر، سنجد أن الرضا بهذا التغير خسارة كبيرة؛ فإذا كانت الضغائن بين الجماعات أشكالًا للعنصرية، وإذا كان البحث الإثنولوجي والتاريخي قد تمكن من التوثيق الواسع للميل إلى عزل الغرباء وكراهية التواصل معهم على أنه في ما يبدو سمة كونية أبدية،

فليس هناك شيء جديد يختلف جوهريًا وجذريًا عن العنصرية التي حظيت بمثل هذا الاهتمام في زمننا. وبذلك تكون العنصرية مجرد تكرار لمسرحية قديمة تعرض على خشبة المسرح مع إدخال بعض التعديلات على صيغة الحوار، خصوصًا أن هذه المسرحية تهمش العلاقة الوطيدة بين العنصرية والجوانب الأخرى للحياة الحديثة أو تنكرها تمامًا.

أعد بيير أندريه تاغييف دراسة حديثة واسعة عن التحامل، وفيها يتناول مفهوم العنصرية ومفهوم الخوف المرضي من الآخر المختلف (Heterophobia) على أنهما مفهومان مترادفان[(105)]، ويحدد لهما «ثلاثة مستويات» أو ثلاثة أشكال تتدرج في التعقيد. فأما «العنصرية الأولية»، فهي عنصرية كونية عالمية، بمعنى أنها ردة فعل طبيعية على وجود إنسان غريب مجهول أو شكل من أشكال الحياة الإنسانية التي تثير الغرابة والبلبلة. والاستجابة الأولى للغرابة هي الكراهية، وهي تفضي غالبًا إلى العداء والعدوانية. وترتبط هذه الاستجابة في جميع الأحوال والأمكنة ارتباطًا وثيقًا بالعفوية، فالعنصرية الأولية لا تحتاج إلى من يشعلها أو يؤجج نيرانها، كما أنها ليست بحاجة إلى نظرية كي تضفي شرعية على الكراهية الطبيعية، على الرغم من إمكانية تقويتها كأداة للتعبئة السياسية وتوظيفها عند الحاجة[(106)]. عندئذ يمكن العنصرية أن تنتقل إلى مستوى جديد من التركيب والتعقيد أو عنصرية «الدرجة الثانية» - العنصرية ذات التسويغ العقلاني. ويحدث هذا التحول عند طرح نظرية تكون مرجعية نفسها، فتضع أسسًا منطقية للكراهية، وتصور الآخر المكروه على أنه خبيث النية، أو مصدر للضرر والأذى «من وجهة نظر موضوعية»، وفي كلتا الحالتين يمثل الآخر المكروه تهديدًا لبقاء الجماعة الكارهة. على سبيل المثل، يمكن تصوير الجماعة المكروهة على أنها جماعة تتآمر مع قوى الشر من خلال خريطة إدراكية يشكّلها دين الجماعة الكارهة، أو يمكن تصويرها بأنها منافس اقتصادي يفتقر إلى المبادئ الأخلاقية. وهذا يعني أن

اختيار الحقل الدلالي لتنظير «ضرر» الآخر المكروه تحدده المصالح الاجتماعية والصراعات والانقسامات. والخوف المرَضي من الأجانب (Xenophobia)، أو تحديدًا التعصب العرقي الثقافي (Ethnocentrism)، هو من أكثر الحالات المعاصرة شيوعًا لما يسمى «عنصرية الدرجة الثانية». وقد بلغت هذه العنصرية مداها في عصر القومية الجامحة الذي كان الناس يدافعون فيه عن معالم الهوية بلغة التاريخ والتراث والثقافة المشتركة. أخيرًا، تأتي عنصرية الدرجة الثالثة، أو العنصرية التي تُخفي رهانات سياسية محضًا، وهي تقتضي ضمنًا المستويين السابق ذكرهما، وتتميز بتوظيف براهين وحجج شبه بيولوجية.

يبدو أن الشكل الذي طرح فيه تاغييف هذا التصنيف الثلاثي معيب من الوجهة المنطقية. فإذا كان المستوى الثاني من العنصرية يتميز بتنظير كراهية أولية، فليس هناك سبب وجيه لاستبعاد أيديولوجيا واحدة فقط من أيديولوجيات ممكنة عدة تُستخدم أو يمكن استخدامها لهذا الغرض على أنها سمة يتميز بها «مستوى أعلى» من العنصرية؛ فالمستوي الثالث من العنصرية يشبه إلى حد كبير وحدةً في المستوى الثاني. وربما استطاع تاغييف أن يدافع عن تصنيفه لو لم يفصل النظريات البيولوجية بسبب طبيعتها التي يُفترض أنها تحجب عن العيان أهدافًا سياسية محضًا، ففي إمكاننا أن نجادل بلا نهاية بشأن درجة التعمية في جميع نظريات العنصرية الأخرى التي تنتمي إلى المستوي الثاني. وكان على تاغييف أن يشير إلى أن الجدال البيولوجي يميل إلى تأكيد أن «آخرية» الآخر الضارة المؤذية المكروهة داء لا دواء له. وواقع الأمر أن البيولوجيا عامة، والوراثة خاصة، يرمزان في الوعي العام إلى تلك المنطقة التي ما زالت تستعصي على التطويع الثقافي، في عصرنا الذي يتسم باصطناعية النظام الاجتماعي، والقدرة المطلقة للتربية والتعليم، والقدرة غير المحدودة لعصر الهندسة الاجتماعية بوجه أعم. إنهما يرمزان إلى شيء لا نعرف كيف نصلحه، ونصوغه، ونعيد تشكيله كيف نشاء. مع ذلك، يصر تاغييف على أن الشكل

العلمي البيولوجي الحديث للعنصرية لا يبدو «مختلفًا في طبيعته وآليته ووظيفته عن الخطاب التقليدي للإقصاء والذي يُسقط حقوق الآخر وأهليته»، ويتمركز حول «جنون الاضطهاد» أو «الوسواس القهري» والسمات التي تتميز بها «عنصرية الدرجة الثالثة»[(107)].

نحن نرى غير ذلك تمامًا، ونذهب إلى أن **طبيعة العنصرية ووظيفتها وآليتها تحديدًا هي التي تختلف كل الاختلاف عن الخوف المرَضي من الآخر المختلف**. إنها تختلف عن تلك الأشكال المتنوعة الأقرب إلى الإحساس العاطفي وليس الإحساس العملي بالقلق والانزعاج أو الخوف الذي يشعر به البشر على نحو طبيعي كلما اصطدموا «بمكونات إنسانية» وجودية كهذه يستعصي عليهم فهمها فهمًا كاملًا، ولا يستطيعون التعامل معها بسهولة أو التنبؤ بمسارها. ويبدو أن الخوف المرَضي من الآخر المختلف مثل جيد لظاهرة أعم وأشمل من القلق الناجم عن إحساس المرء بأن الأمور خرجت عن سيطرته، ومن ثم الإحساس بالعجز عن التأثير في مسار الأحداث أو التنبؤ بعواقب الأفعال. وربما يبدو الخوف من الآخر مَوْضَعة (Objectification)، واقعية أو غير واقعية، لمثل هذا القلق، لكن القلق الذي نحن في صدده قد يستهدف دائمًا «موضوعًا» يركن إليه. وهذا يعني أن الخوف المرَضي من الآخر المختلف ظاهرة شائعة إلى حد ما في كل زمان، وما زال هذا الموقف أكثر شيوعًا في عصر الحداثة، وهو عصر ازدادت فيه المواقف «الخارجة عن السيطرة»، وأصبح تفسيرها بأنها تدخّل خبيث من جماعة إنسانية غريبة يبدو أكثر معقولية ومنطيقة.

علينا أن نفرق على المستوى التحليلي بين الخوف المرَضي من الآخر المختلف، كما وصفناه آنفًا (Heterophobia)، والعداوة الصراعية (Contestant Enmity)، وهي حالة أكثر خصوصية من العداوة الناجمة عن الممارسات البشرية الخاصة بالبحث عن الهوية ورسم الحدود بين الهويات المختلفة. في حالة العداوة الصراعية، تبدو مشاعر الكراهية والضغينة

أقربِ إلى التوابع الانفعالية لعملية الانفصال، والانفصال نفسه يتطلب نشاطًا، وجهدًا، وفعلًا طويل البقاء. على الرغم من ذلك، ليس الغرباء في حالة الخوف المرَضي من الآخر المختلف مجرد جماعة تثير المخاوف والتهديدات والمخاطر أو جماعة منفصلة انفصالًا واضحًا، ويسهل تمييزها والاحتفاظ بمسافة معيّنة منها. بل إنهم جماعة لا تتضح معالم «هويتها الجمعية»، وربما تختلف جماعة الغرباء الدخلاء نفسها على هويتها الجمعية وتُخفيها أو تتنكرها. هؤلاء الغرباء في هذه الحالة يهددون باختراق الجماعة القومية والانصهار فيها إن لم يراقبهم المواطنون الأصليون ويتخذوا الإجراءات الوقائية ضدهم. ومن ثم، فإن الغرباء يهددون وحدة الجماعة القومية الوطنية وهويتها، ليس لأنهم يزعزعون سيطرتها على مساحة من الأرض أو حريتها في الفعل على نحو مألوف، بل لأنهم يطمسون حدود الأرض نفسها، ويمحون الاختلاف بين أسلوب الحياة المألوف (الحق) وأسلوب الحياة الغريب (الباطل). إنهم يجسدون فكرة «الغريب في عقر دارنا»، وهي حالة تتسبب في هرج ومرج عنيفين يُشعلان ترسيم الحدود بين الهويات ويولِّدان انفجارات العداوة والكراهية لمن تثبت إدانته أو لمن يُتهم بالولاء المزدوج والرقص على الأجناب والمتاريس كافة.

تختلف العنصرية عن الخوف المرَضي من الآخر المختلف والعداوة الصراعية. والاختلاف هذا لا يكمن في حدة المشاعر أو في نوع الحجج والبراهين التي تسوغها العنصرية على أساس عقلاني، **بل إن العنصرية تكتسب طابعها الخاص من ممارسة هي في أصلها جزء من العنصرية وتضفي عليها طابع العقلانية. هذه الممارسة تجمع بين استراتيجيات علوم مختلفة، مثل العمارة والبستنة والطب، وهي تهدف إلى اختلاق نظام اجتماعي عبر فصل حقائق الواقع القائم التي لا تتوافق والواقع المثالي المتخيل ولا يمكن تغييرها حتى تتوافق معه.**

في هذا العالم الذي يتباهى بقدرته غير المسبوقة على تحسين الأوضاع الإنسانية من طريق إعادة تنظيم الواقع الإنساني وفق أسس عقلانية، تأتي العنصرية بأدلة وبراهين تثبت أن جماعة معيّنة من البشر لا يمكن دمجها في النظام العقلاني مهما حاولنا ومهما بذلنا من جهد. وفي هذا العالم الذي يتميز باختراقه المستمر لحدود التطويع الثقافي والتكنولوجي والعلمي، تأتي العنصرية لتؤكد أن عيوبًا معيّنة لجماعة معيّنة من البشر لا يمكن التخلص منها أو تصحيحها، أي إن هذه الجماعة لا يمكن إصلاحها وستظل على حالها هذه إلى الأبد. وفي هذا العالم الذي يؤكد القدرة الهائلة للتدريب والتحول الثقافي، تأتي العنصرية لتفصل جماعة معيّنة بحجة أنه لا يجدي معها نقاش ولا جدال، وأنه لا أمل في إصلاحها كما ينبغي عبر أي أدوات توجيهية وتثقيفية، ومن ثم لا بد من أن تظل جماعة غريبة إلى الأبد. خلاصة القول، في العالم الحديث الذي يتميز بطموحه في التحكم الذاتي والإدارة الذاتية، تقرر العنصرية أن ثمة جماعة من البشر مصابة بداء مستعصٍ يقاوم التحكم والسيطرة، وأن لا سبيل إلى علاجها ولا إصلاحها. ويمكننا تلخيص ذلك في صورة مجازية من عالم الطب؛ فالمرء يمكنه أن يدرب أعضاء الجسد «السليمة» ويتحكم في حركتها، ولا يمكنه ذلك مع الأورام السرطانية التي لا يمكن «علاجها» إلا باستئصالها.

تتلخص النتيجة المنطقية في أن العنصرية ترتبط حتمًا باستراتيجيات النفور والعداء، فإذا كانت الظروف مواتية، تستلزم العنصريةُ طرد الجماعة المكروهة من أرض الدولة. وإذا لم تسمح الظروف بذلك، تتطلب العنصريةُ التصفية الجسدية للجماعة المكروهة، فالطرد والتدمير وجهان لعملة واحدة هي الإقصاء.

يقول ألفريد روزينبرغ في إحدى كتاباته عن اليهود: «يُطلق ليوبولد تسونتس على الديانة اليهودية نزوة النفس اليهودية، وليس في إمكان اليهودي أن ينفصل عن هذه 'النزوة' حتى لو تعمد عشر مرات، والمحصلة الحتمية لهذه النزوة ستظل دائمًا كما هي: الجمود والمادية والعداء

للمسيحية»[(108)]. وما هو صحيح عن التأثير الديني لهذه النزوة ينطبق على جميع التأثيرات الخارجية الثقافية الأخرى، فلا أمل في إصلاح اليهود، ولا سبيل إلى تحاشي ضررهم سوى عزلهم أو قطع الصلة بهم أو حبسهم خلف الأسوار أو تدميرهم.

العنصرية بوصفها أحد أشكال الهندسة الاجتماعية

لم تظهر الأهمية الحقة للعنصرية إلا في سياق التخطيط للمجتمع المثالي والعزم على تنفيذ هذا التخطيط المثالي عبر جهد منظم ومتواصل. وفي حالة الهولوكوست، تمثّلت الخطة في تأسيس دولة الرايخ التي ستدوم ألف عام، أو مملكة الروح الألمانية الحرة، المملكة التي لا ترحب بأي شيء سوى الروح الألمانية. فلا مكان فيها لليهود العاجزين عن تطهير أنفسهم والاهتداء إلى روح الفولك (Volksgeist)، أي روح الشعب بوصفه كائنًا عضويًا. هذا العجز الروحي صوّرته النازية على أنه سمة وراثية أو سمة تتعلق بالدم، وجعلته تجسيدًا للجانب الآخر من الثقافة، والأرض التي تعجز الثقافة عن الحلم بحرثها وزراعتها، والبرية التي لن تتحول إلى أرض صالحة لأعمال البستنة - لم تكن آفاق الهندسة الوراثية موضع اهتمام جاد آنذاك.

كانت الثورة النازية تدريبًا على الهندسة الاجتماعية، وكانت «السلالة العرقية» حلقة الوصل في سلسلة الإجراءات الهندسية؛ فالحيثيات الرسمية للسياسة النازية التي نُشرت باللغة الإنكليزية بمبادرة من وزير الخارجية الألماني ريبنتروب خدمت أغراض الدعاية الدولية وخرجت في لغة تتميز بالحذر والهدوء الشديدين. وفي عرض هذه الحيثيات، وصف الدكتور آرثر غوت، رئيس قسم الصحة القومية في وزارة الداخلية، المهمة الأساسية للحكم النازي بأنها «سياسة ناشطة تتبع مبدأ الحفاظ على الصحة العرقية»، كما أنه شرح الاستراتيجيا التي تتطلبها هذه السياسة قائلًا: «إذا سهلنا تكاثر

السلالة السليمة من طريق الانتقاء النظامي للعناصر السليمة وإقصاء العناصر غير السليمة، سنمتلك القدرة على تحسين المقاييس الجسدية للجيل الحالي، بل والأجيال المقبلة أيضًا». لم يساور الدكتور غوت أي شك في أن الاستراتيجيا المزدوجة للانتقاء والإقصاء «تتطابق من جميع الأوجه مع بحوث كوخ وليستر وباستور، وغيرهم من العلماء الأجلاء»، وهي من ثم امتداد طبيعي ومنطقي لتقدم العلم الحديث، بل ودليل على بلوغ هذا العلم أعلى درجات التقدم(109).

شرح الدكتور فالتر غروس، رئيس مكتب التنوير الخاص بالسياسة السكانية والرفاهة العرقية، حيثيات السياسة العرقية، وأكد أنها تتمثّل في عكس مسار التيار الحالي الذي يُظهر «معدلات إنجابية متضائلة بين السكان الأكثر صحة وسلامة، ومعدلات إنجابية مفرطة بين المصابين بالأمراض الوراثية وأصحاب الأمراض العقلية والمعتوهين والبلهاء والمجرمين ممن يجري الإجرام في عروقهم مجرى الدم»(110). هنا، لم يتجاوز الدكتور غروس التشديد على ضرورة تعقيم أصحاب الأمراض الوراثية لأنه كان يخاطب جمهورًا عالميًا لن يرحب على الأرجح بعزم النازيين - الذين لم يبالوا بأشياء غير عقلانية من شاكلة الرأي العام أو التعددية السياسية - على كشف النتيجة المنطقية التي وصلت إليها إنجازات العلم الحديث والتكنولوجيا.

بيد أن حقيقة السياسة العرقية كانت أكثر بشاعة؛ إذ لم يجد النازيون سببًا لقصر سياستهم على «الأجيال التالية»، بل بذلوا في حدود الإمكانات والموارد جهدًا كبيرًا من أجل تحسين الجيل المعاصر لهم. وكان أسرع الطرق لتحقيق هذا الهدف هو الإزاحة العنيفة لكل كائن أو حياة عديمة القيمة (Unwertes Leben). وكانت كل وسيلة علمية ستؤدي دورًا في هذه الإزاحة لضمان التقدم إلى الأمام على هذا الطريق السريع. وكانت الملابسات والحيثيات تقتضي استخدام مصطلحات مثل «الإزالة»

و«التخلص» و«الإخلاء» و«التخفيض»، وجميعها يعني «الإبادة». وبعد أن أصدر هتلر أوامره في 1 أيلول/سبتمبر 1939، ظهرت مراكز بحثية في براندنبرغ وهادامار وزونينشتين وآيشبيرغ، وكانت كلها تتخفى وراء مسميات تنطوي على تضليل مزدوج، فكان يطلَق عليها في حوارات صامتة «معاهد القتل الرحيم» (Euthenesia)، بينما كانت معروفة على نطاق أوسع بأسماء أكثر خداعًا وتضليلًا، مثل «المؤسسة الخيرية للرعاية المؤسسية» أو «جمعية نقل المرَضى»، أو «ت 4»؛ شيفرة تهوينية مشتقة من العنوان 4 شارع تيرغارتن، برلين، حيث موقع مكتب تنسيق جميع عمليات الإبادة[(111)]. وكان لا بد من وضع نهاية لهذا التضليل في 28 آب/أغسطس 1941 نتيجة الاحتجاجات القوية التي أبدتها شخصيات بارزة في الكنيسة، لكن النازيين لم يتخلوا عن مبدأ «الإدارة الناشطة للتيارات السكانية»، وكل ما في الأمر أن بؤرة الاهتمام وتكنولوجيا القتل بالغاز التي تطورت بفضل حملة القتل الرحيم استهدفتا جماعة مختلفة، أي اليهود، وتحولتا إلى أماكن مختلفة مثل سوبيبور أو شيلمنو.

أصبحت «الحياة أو الكائنات العديمة القيمة» هي الهدف على طول الطريق، وكان النازيون الذين رسموا خطة المجتمع المثالي يرون أن المشروع الذي يسعون إليه ويصرون على تنفيذه من خلال الهندسة الاجتماعية يُقسِّم الحياة الإنسانية إلى حياة نافعة ذات قيمة وحياة غير نافعة وعديمة القيمة. الأولى تحظى بعناية بالغة وتنعم بموطن للحياة ومجال حيوي (Lebensraum)، بينما الثانية تُعزل وتباد إذا لم يكن العزل حلًا عمليًا لها. والسياسة العرقية الصارمة لم تستهدف من كانوا مجرد غرباء، أو من كان يسهل إخضاعهم لاستراتيجيات قديمة موثوقة ترتبط عادة بالعداوة الصراعية. بناء عليه، كان لا بد من وضع الغرباء وراء سياج وتحت حراسة مشددة. أما المعوّقون ذهنيًا وبدنيًا، فكانوا يشكلون حالة أكثر صعوبة، وكانوا يتطلبون سياسة جديدة مبتكرة، فلم يكن من الممكن طردهم

أو حبسهم وراء سياج وأسوار لأنهم ليسوا من «الأعراق الأخرى»، ولم يكونوا أهلًا لدخول دولة الرايخ الألمانية التي ستدوم ألف عام. وكانت الجماعات اليهودية تمثّل حالة مشابهة، فلم تكن عرقًا مثل الأعراق الأخرى، بل كانت جماعات ضد العِرق؛ كانت عرقًا يقوض جميع الأعراق الأخرى ويهدمها، فهي لم تستهدف تدمير هوية عِرق بعينه، بل تدمير النظام العِرقي ذاته. وهذا التصوير يستحضر صورة اليهود بوصفهم «أمة غير قومية»، وعدوًا لدودًا للنظام القائم على فكرة القومية. وقد استحسن روزينبرغ هذا التصوير، واستشهد بالمقولة المهينة التي تصف اليهود بأنهم «شبكة متماسكة غير مرئية من فطريات الوحل الإسفنجية أو جرثومة الملاريا الموجودة منذ الأزل والمنتشرة في جميع أرجاء الأرض»[(112)]. لذا، لم يكن عزل اليهود سوى خطوة مهمة، أو محطة على الطريق المؤدي إلى الهدف النهائي، ولم يكن ممكنًا أن ينتهي الأمر بتطهير ألمانيا من اليهود. حتى إن كانت الجماعات اليهودية تعيش بعيدًا من الحدود الألمانية، فإنها كانت ستواصل تقويض أسس المنطق الطبيعي للكون حتى تدمره. وعندما أمر هتلر جنوده بأن يقاتلوا في سبيل رفعة العِرق الألماني، كان يؤمن بأن الحرب التي أوقد نيرانها إنما هي حرب باسم جميع الأعراق، وأنها خدمة أسداها للجنس البشري الذي يقوم نظامه على فكرة العِرق.

نستشف مما سبق أن الهندسة الاجتماعية هي عملية علمية تهدف إلى تأسيس نظام جديد أفضل، وأنها تستلزم احتواء، أو بالأحرى إقصاء، جميع العوامل الهدامة. ولكل هذا تصبح العنصرية متناغمة مع الحداثة ورؤيتها للعالم وممارستها. ويتضح هذا التناغم في أمرين في الأقل: **أولًا**، شهد عصر التنوير «تأليه الطبيعة، وشرعنة العلم بوصفه دينها الحنيف، والعلماء بوصفهم أنبياءها وكهنتها». وبات كل شيء من حيث المبدأ قابلًا للبحث الموضوعي، وصار من الممكن معرفة كل شيء بثقة ويقين. وغدت الحقيقة والخير والجمال، أي كل ما هو كائن، وكل ما ينبغي أن يكون،

أشياء يمكن إخضاعها للملاحظة الدقيقة المنهجية. ولم يكن ممكنًا أي شيء أن يكتسب أي شرعية إلا من خلال المعرفة الموضوعية القائمة على الملاحظة المنهجية. يقول جورج موسي في موجز دراسته الفريدة لتاريخ العنصرية: «من المستحيل أن نفصل خطاب فلسفات التنوير حول الطبيعة المادية عن رؤيتها للأخلاق والطبيعة البشرية... فمنذ البداية... كان العلم الطبيعي والمثل الجمالية والأخلاقية يدًا واحدة». فاتسم النشاط العلمي الذي صاغه عصر التنوير بمحاولة «تحديد المكان الصحيح للإنسان في الطبيعة من خلال الملاحظات والقياسات والمقارنات بين الجماعات البشرية والحيوانية»، كما اتسم «بالإيمان بوحدة الجسد والعقل». وساد الإيمان أن العقل يعبّر عن نفسه بطريقة مادية ملموسة يمكن قياسها وملاحظتها»[(113)]. أما علم فراسة الدماغ (فن معرفة السمات العقلية والخلقية من خلال دراسة الجمجمة) وعلم فراسة الوجه (فن معرفة السمات العقلية والخلقية من خلال دراسة ملامح الوجه)، فإنهما حظيا بثقة كاملة من عصر العلم الحديث واستراتيجيته وطموحه. وأصبحت الطبيعة المادية تحكم المزاج والخُلق والذكاء الإنساني والملكات الجمالية البشرية، وحتى الانتماءات السياسية. كما أصبح في مقدور المرء أن يسبر غور السمات الروحية الدفينة والمحيرة من خلال الملاحظة الدقيقة ومقارنة الأساس المادي المرئي؛ فالأصول المادية للانطباعات الحسية كانت مفاتيح عدة تسبر أغوار الطبيعة، وعلامات تحتاج إلى تفسير، وسجلات مدونة في شيفرة لا بد للعلم أن يفكها.

ما كان على العنصرية إلا أن تُسلِّم بوجود توزيع منهجي جيني تناسلي للسمات المادية الخاصة بالكائن البشري، وبمسؤولية هذا التوزيع عن السمات الخلقية والأخلاقية والجمالية والسياسية. هذه المهمة أنجزها نيابة عن العنصرية رواد العلم الأجلاء الذين قلّما وضعهم الناس في قائمة رواد العنصرية أو لم يحسبوهم كذلك قط. ولما كان العلماء يلاحظون الواقع كما

هو بلا تحامل أو تحيز، لم يكن في مقدورهم إغفال التفوق «الموضوعي» اليقيني المادي الملموس الذي يتمتع به الغرب دون سائر الأمم التي تعيش في أرجاء المعمورة. لذا، قام كارل لينايوس، أبو التصنيف العلمي، بتسجيل الاختلاف بين سكان أوروبا وسكان أفريقيا بدقة متناهية تضاهي دقة تسجيله الاختلاف بين القشريات والأسماك. فأخذ يصف العِرق الأبيض بأنه عِرق خلاق ومبدع ومنظم وممتثل للقوانين... أما الزنوج، فنعتهم بجميع الصفات السلبية التي تحولت إلى دليل يثبت أفضلية العرق الأبيض؛ فهم «أناس كُسالى ومنحرفون وعاجزون عن حكم أنفسهم»[(114)]. أما جوزف غوبينو، أبو «العنصرية العلمية»، فلم يوظف طاقاته الإبداعية في وصف العِرق الأسود بأنه عِرق قليل الذكاء، بل وصفه بأنه عِرق فشت فيه الحِسية الشهوانية، ومن ثم فإن العِرق الأسود قوة فجة مخيفة، تمامًا مثل الغوغاء الهائجة، أما العِرق الأبيض فهو عِرق يعشق الحرية والشرف وكل شيء معنوي[(115)].

في عام 1938، وصف فالتر فرانك اضطهاد اليهود بأنه قصة ملحمية «للبحث العلمي الألماني في صراعه ضد يهود العالم». فمنذ اليوم الأول لتولّي النازيين مقاليد الحكم، أُنشئت معاهد علمية أدارتها نخبة متميزة من الأساتذة الجامعيين المتخصصين بعلوم الأحياء والتاريخ والعلوم السياسية من أجل بحث «المسألة اليهودية» وفق «المعايير الدولية للعلم المتقدم»: «معهد الدولة الألمانية لتاريخ ألمانيا الجديدة»، و«معهد دراسة المسألة اليهودية»، و«معهد بحوث التأثير اليهودي في الحياة المسيحية الألمانية»، و«معهد روزينبرغ لدراسة المسألة اليهودية». هذه المعاهد مجرد أمثلة من مراكز علمية عدة اهتمت بقضايا نظرية وتطبيقية للمسألة اليهودية باستخدام طرائق بحثية منهجية، ولم ينقص تلك المراكز جماعات الباحثين الأكفاء ذوي المؤهلات الأكاديمية والعلمية المعتمدة. وكانت الرؤية البحثية لهذه المعاهد تتحرك وفق أساس منطقي أنموذجي:

> منذ عشرات السنين، كانت جميع مناحي الحياة الثقافية تتحرك تحت تأثير الفكر البيولوجي، ولا سيما الفكر الذي ظهر في منتصف القرن التاسع عشر، بفضل تعاليم داروين وميندل وغالتون، وتبلور هذا الفكر في ما بعد بفضل دراسات بلوتس وشالماير وكورينز ودوفريس ورودن وباور وفيشر ولنتس وغيرهم. وتمخض عن هذه الدراسات إيمان بأن القوانين التي تسري على النبات والحيوان ينبغي أن تسري على الإنسان[(116)].

ثانيًا، منذ بداية عصر التنوير، اتسم العالم الحديث بسعي حثيث ونزعة هندسية نحو الطبيعة ونحو نفسه أيضًا، فلم يكن العلم غاية في حد ذاته، بل كان في المقام الأول أداة خارقة تسمح لمن يمتلكها بأن يغير الواقع، وبأن يعيد تشكيله وفق تصورات وخطط بشرية، وبأن يُساهم في اندفاع الواقع نحو تحقيق كماله الذاتي. وكانت البستنة والطب أنموذجين أصليين لتلك الرؤية التأويلية، وكانت السلامة العقلية والصحة البدنية والنظافة الشخصية هي الصور المجازية الأنموذجية للمهمات والاستراتيجيات البشرية في إدارة الشؤون البشرية. بذلك، أضحى الوجود الإنساني والتعايش الإنساني هدفين لآليات الإدارة والتخطيط، تمامًا مثل نباتات البستان أو الكائنات العضوية الحية التي لا يمكن أن تُترك لحالها بلا راع، خشية أن تقضي عليها الحشائش أو أن تتفشى فيها الأورام السرطانية. صحيح أن البستنة والطب شكلان متمايزان وظيفيًا، لكنهما يؤديان المهمة نفسها، وهي فصل العناصر النافعة التي من حظها أن تحيا وتزدهر، عن العناصر الضارة التي ينبغي القضاء عليها واجتثاثها من فوق الأرض.

لم يسأم هتلر لغة الخطابة التي تفوح بالصور المجازية الموحية بالمرض والطاعون والعدوى وانتشار الطفيليات وأوبئة الآفات. وهو شبّه المسيحية والبلشفية بالطاعون ومرض الزهري، ووصف اليهود بأنهم بكتيريا وجراثيم وآفات وطفيليات مميتة. وفي حديثه إلى هاينرش هيملر ذات مرة في عام 1942، أكد أن «اكتشاف الفيروس اليهودي» هو «من أعظم الثورات التي شهدها التاريخ، فالمعركة التي نخوضها اليوم هي المعركة نفسها التي شنها لوي باستور وروبرت كوخ خلال القرن الماضي، فما

أكثر الأمراض التي يسببها هذا الفيروس اليهودي، والسبيل الوحيد لاستعادة صحتنا هو إبادة اليهود»[(117)]. وفي تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، صرح هتلر قائلًا: «عندما نبيد تلك الآفات، فإننا نسدي بذلك خدمة كبيرة للبشرية»[(118)]. إن من نفذوا وصية هتلر كثيرًا ما أشاروا إلى إبادة اليهود على أنها «مداواة لأوروبا» و«تطهير ذاتي» و«تطهير لليهود». وفي تشرين الثاني/نوفمبر 1941، نُشرت مقالة بعنوان «الإمبراطورية الألمانية»، أشاد فيها غوبلز باستخدام شارة نجمة داود كإجراء «وقائي من الأمراض». بذلك، كان عزل اليهود عن المجتمع الألماني الذي يتميز بالنقاء العرقي، قاعدة أولية للصحة الاجتماعية والقومية والعرقية. وكانت حجة غوبلز في ذلك أن الناس منهم السليم ومنهم العليل، تمامًا مثلما توجد حيوانات سليمة وحيوانات مريضة: «إذا كان اليهودي يعيش بيننا، فذلك لا يعني أبدًا أنه واحد منا، تمامًا مثل الذبابة التي لا تصير حيوانًا أليفًا مجرد أنها تعيش في المنزل»[(119)]. لقد كانت المسألة اليهودية، كما قال رئيس إعلام مكتب وزارة الخارجية، مسألة حماية الصحة السياسية[(120)].

هذا، واستطاع عالمان ألمانيان شهيران، هما عالم البيولوجيا إروين باور وعالم الأنثروبولوجيا مارتن شتيملر، أن يترجما ما كان يعبّر عنه قادة ألمانيا النازية بلغة الخطاب السياسي العاطفي والانفعالي إلى اللغة الدقيقة التي يتميز بها العلم التطبيقي: «إن كل مُربٍ للماشية يعلم أنه إذا ذبح أفضل ما عنده من الحيوانات من دون أن يتركها تتكاثر، واستمر في تربية الأنواع الرديئة، فإنه خاسر لا محالة. هذا الخطأ الذي لا يرتكبه أي فلاح مع حيواناته وزراعته نسمح به نحن في ما بيننا إلى حد كبير. وكي نستعيد إنسانيتنا اليوم، لا بد من أن ندرك أن الأنواع الرديئة من البشر ليس لها أن تتكاثر. إننا لسنا في حاجة إلى أي شيء سوى عملية بسيطة لا تستغرق دقائق معدودة حتى نجعل هذا الحلم واقعًا من دون مضيعة للوقت. لا أحد

يؤيد قوانين التعقيم الجديدة أكثر مما نؤيدها، لكن يجب علينا أن نؤكد مرة أخرى أنها مجرد بداية.

إن الانقراض والبقاء قطبان تدور حولهما حياة الكائنات كافة، إنهما الآليتان اللتان تستمر بهما الحياة... فالانقراض تدمير بيولوجي للعناصر الوراثية الرديئة من خلال عمليات التعقيم؛ إنه قمع كمي للعناصر غير السليمة وغير المرغوب فيها. ومهمتنا هي حماية البشر من النمو المفرط للحشائش»[(121)].

خلاصة القول، حاول النازيون قبل بناء غرف الغاز أن يبيدوا أبناء شعبهم المعوّقين ذهنيًا والمشوهين بدنيًا عبر ما يطلَق عليه «القتل الرحيم» (أو ما يسمى تضليلًا «اليوثينيجيا»)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأفضل باستخدام أفضل الرجال من الناحية العرقية في تلقيح أفضل النساء من الناحية العرقية، وهذا ما يُعرف باسم علم تحسين النسل (Eugenics). فكانت إبادة اليهود، تمامًا مثل هذه المحاولات، تدريبًا على الإدارة العقلانية للمجتمع، ومحاولة نظامية ممنهجة لتوظيف رؤية العلم التطبيقي وفلسفته ونتائجه في خدمة تلك الإدارة.

من العزل إلى الإبادة

يقول جورج موسي: «لم يُحرِّض اللاهوت المسيحي على إبادة اليهود قط، بل دعا إلى عزلهم عن المجتمع بوصفهم الشعب الشاهد الذي عليه أن يقرر مصيره، وكان عزل اليهود داخل الغيتوات يسبق في الأهمية القضاء عليهم»[(122)]. وتقول أرندت: «الجريمة تستلزم العقاب، أما الرذيلة فلا بد من استئصالها»[(123)].

لم يتبلور إقصاء اليهود في شكل تدريب على التخلص من القاذورات إلا في صورته الحديثة العلمية العنصرية. ولم يُرمَ اليهود بتهمة الرذيلة

المستعصية أو تهمة العيب الفطري الذي لا يفارق صاحبه إلا مع التجسد الحديث لمعاداة اليهود. أما قبل ذلك، فكان اليهود مجرد مذنبين مثل غيرهم من مقترفي الذنوب، وكان لا بد من أن يعانوا من أجل ذنوبهم في دنياهم أو أخراهم حتى يتوبوا وينالوا الخلاص إذا أمكن. كان الهدف أن يرى الناس معاناتهم، ومن ثم يشهدون عواقب الخطيئة والحاجة إلى التوبة. هذه الفائدة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان بمجرد الابتعاد من الرذيلة، حتى إن رأى الإنسان الرذيلة والعقوبة معًا كما تقول ماري وايتهاوس؛ فالأورام السرطانية والآفات والحشائش لا توبة لها، إنها لم ترتكب خطيئة، بل تعيش وفق طبيعتها، ولا يوجد شيء تعاقب على فعله، بالتالي، فإن طبيعة شرها تستلزم استئصالها. وقد عبّر غوبلز عن ذلك في مذكراته في لحظة صفاء، وبدقة متناهية تضاهي تلك التي أشرنا إليها من قبل في الدراسة التاريخية المجردة التي قدمها روزينبرغ: «لا أمل في أن نقود اليهود إلى مصاف الإنسانية المتحضرة عبر العقوبات الصارمة. إنهم سيعيشون يهودًا، ويموتون يهودًا، تمامًا مثلما نعيش نحن عِرقًا آريًا، ونموت عِرقًا آريًا»[(124)]. وعلى الرغم من ذلك، كان غوبلز، بخلاف روزينبرغ «الفيلسوف»، وزيرًا في حكومة تمتلك سلطة قوية هائلة بفضل إنجازات الحضارة الحديثة، ما جعلها تفكر في إمكانية الحياة بلا سرطان، وبلا آفات، وبلا حشائش. بل كانت الدولة تمتلك الموارد المادية اللازمة لتحويل هذه الإمكانية إلى واقع.

من الصعب، وربما من المستحيل، أن يصل أحد إلى فكرة إبادة شعب بأكمله من دون وجود تصورات مجازية عرقية، أي من دون تخيل مرض مميت وبائي مستعص وقادر على التكاثر الذاتي إن لم يخضع لرقابة مستمرة. من الصعب، وربما من المستحيل، أن يصل أحد إلى مثل هذه الفكرة من دون المزاولة الدقيقة لمهنة الطب ونماذجه المعتمدة للسلامة البدنية والصحة العقلية، واستراتيجياته في الفصل والإقصاء وتقنياته في

العمليات الجراحية - الطب بمعناه الحرفي كمجال يهتم بالجسم البشري، إضافة إلى جميع التطبيقات المجازية الهائلة لهذا المفهوم. من الصعب، وربما من المستحيل، أن يتصور أحد فكرة إبادة شعب بكامله بمعزل عن النزعة الهندسية نحو المجتمع، والإيمان بالطبيعة المصطنعة للنظام الاجتماعي، أو بمعزل عن المؤسسة الاجتماعية وأهل الخبرة، وممارسة الإدارة العلمية الخاصة بالمحيط الإنساني والتفاعل البشري. لكل هذا، لا بد من أن نتعامل مع الإبادة القائمة على معاداة اليهود بوصفها ظاهرة حديثة تمامًا، بمعنى أنها لم تكن لتحدث إلا في مرحلة متقدمة من الحداثة. وهذه العلاقات التي ذكرناها ليست العلاقات الوحيدة التي تربط بين مخططات الإبادة وتطورات الحضارة الحديثة؛ فالعنصرية وحدها، حتى إن ساندها التوجه التكنولوجي للعقل الحديث، يصعب أن تصنع ما صنعته الهولوكوست. وإذا ما أرادت العنصرية تذليل هذه الصعوبة، كان لا بد لها من أن تمتلك القدرة على ضمان الانتقال من النظرية إلى التطبيق. وربما يعني ذلك تعبئة عمالة بشرية كافية من خلال قوة الأفكار المحركة للأفعال، حيث تضمن التعامل مع حجم المهمة وتدعم تفانيهم في العمل طوال المدة التي تستغرقها المهمة. وربما يعني ذلك أن من خلال التدريب الأيديولوجي والدعاية وغسيل الدماغ، ستتمكن العنصرية من تعبئة الجماهير من غير اليهود بمشاعر قوية من الكراهية والبغضاء تجاه اليهود كي تصدر عنهم أفعال عدوانية ضد اليهود حيث يجدونهم.

بيد أن المؤرخين أجمعوا أن ذلك لم يحدث؛ على الرغم من الموارد الهائلة التي كرسها الحكم النازي للدعاية العنصرية، ومن الجهد المضني الذي بذله التعليم النازي، ومن التهديد الحقيقي بالإرهاب ضد مقاومة الممارسات العنصرية، فإن القبول الشعبي للبرنامج العنصري وعواقبه النهائية المنطقية لم يتجاوز مستوى العنف القائم على تأجيج المشاعر الانفعالية. هذه الحقيقة توضح مرة أخرى غياب الاستمرارية أو التطور الطبيعي بين الخوف المرضي من الآخر المختلف، أو العداوة الصراعية

من جهة والعنصرية من جهة أخرى. ومع ذلك، حتى إذا حالف النهج العنصري الحظ - وهو أمر غير محتمل في واقع الأمر - وحتى إذا تضاعفت جموع المتطوعين لنصب المشانق وقطع الرقاب، سيفتقر عنف الغوغاء بكل تأكيد إلى الكفاءة، وسيظهر بوضوح كنظام بدائي للهندسة الاجتماعية أو كصورة بدائية للمشروع الحديث الحق أو كشكل بدائي للصحة العرقية. وهذا ما تؤكده دراسة زابينا وسيلفر لحادثة ليلة الزجاج المحطم الشهيرة (كريستال ناخت) (Kristallnacht)، وهي أكثر الأحداث نجاحًا من حيث الانتشار والتأثير المادي في تاريخ العنف الجماعي ضد اليهود في ألمانيا:

> كانت ليلة الزجاج المحطم مذبحة شعبية وأداة للإرهاب؛ أداة نمطية للموروث التاريخي الخاص بالمعاداة الأوروبية لليهود، لا أداة للنظام النازي الجديد، ولم تكن إبادة منظمة ليهود أوروبا؛ فعنف الغوغاء شكل بدائي غير فعال للإبادة، وهو وسيلة فعالة لإرهاب الناس فحسب. هذا العنف الغوغائي يُرغم الناس على التزام بيوتهم، أو ترك معتقداتهم الدينية أو السياسية، ولم يكن أي من ذلك هدفًا من أهداف هتلر في ما يتعلق باليهود إذ كان يرمي إلى تدميرهم[(125)].

لم تكن هناك جموع كافية من الغوغاء حتى تكون عدوانية، بل إن مشاهد القتل والدمار عطلت الطاقات العدوانية بقدر ما أشعلتها، وفضلت الأغلبية الساحقة أن تغمض عيونها وتصم آذانها وتلجم ألسنتها، فلم يصاحب الدمار الشامل ثوران الانفعالات واهتياج العواطف، بل صاحبه الصمت الرهيب الناجم عن عدم الاكتراث. ولم تكن نشوة الجماهير هي المحك، بل كانت اللامبالاة خيطًا مجدولًا يشد حبل المشنقة الذي لُف بلا هوادة على رقاب مئات الآلاف.[(126)] **فالعنصرية سياسة عملية في المقام الأول وأيديولوجية في المقام الثاني، وهي تحتاج، مثل جميع السياسيات العملية، إلى منظومة ومديرين وخبراء.** ويتطلب تنفيذها، مثل جميع السياسات، تقسيمًا للعمل وعزلًا للمهمة عن التأثير الذي يفسد النظام عبر العفوية في الأداء؛ إنها تتطلب ترك المتخصصين يؤدون مهمتهم في هدوء وحرية.

لا يعني ذلك أن اللامبالاة نفسها كانت حيادية وغير متحيزة، فهي لم تكن كذلك بالتأكيد ما تعلّق الأمر بنجاح فكرة الحل النهائي للمسألة اليهودية. إن الشلل الذي أصاب هذه الجماهير هو الذي فشل في أن يتحول إلى حالة غوغائية؛ إنه شلل صدر من الانبهار والخوف الناتج من إظهار القوة، فانطلق المنطق المميت لحل المشكلات في طريقه من دون اعتراض، أو كما يقول لورانس ستوكس: «العجز الذي أصاب الجماهير عندما أعلن النظام إجراءاته غير الإنسانية جعل منع النهاية المنطقية أمرًا مستحيلًا تقريبًا، مهما كانت هذه النهاية مرفوضة ومستهجنة»[(127)]، فكان انتشار الهلع من اليهود يبدو كافيًا لئلا تحتج الجماهير الألمانية ضد العنف، حتى وإن لم تحبذ الأغلبية ذلك وظلت ترفض غرس الأفكار العنصرية في الأذهان. ووجد النازيون أمثلة عدة جعلتهم مقتنعين تمامًا بتلك الحقيقة. وتشير سارة غوردن في دراسة دقيقة رائعة عن التوجهات الألمانية إلى مقتطف من تقرير نازي رسمي يصور بكل وضوح خيبة الأمل النازية تجاه ردات فعل الجماهير في ما يتعلق بحادثة ليلة الزجاج المحطم:

> نعلم أن معاداة اليهود في ألمانيا اليوم تقتصر في جوهرها على الحزب ومؤسساته، وأن هناك مجموعة معينة من الناس بيننا لا تفقه ما تعنيه معاداة اليهود، وهم أناس يعانون تبلد المشاعر.
>
> وفي الأيام التي تلت حادثة ليلة الزجاج المحطم، هرع هؤلاء الناس على الفور إلى المتاجر اليهودية...
>
> إننا بكل تأكيد شعب معادٍ لليهود ودولة معادية لليهود. بيد أن معاداة اليهود لا يعبّر عنها الشعب والدولة في جميع مناحي الحياة، وما زال هناك جماعات برجوازية من غير المثقفين ومن غير المستنيرين بين الشعب الألماني تتحدث عن اليهود الفقراء ولا تفقه شيئًا عن التوجهات الألمانية المعادية لليهود، بل إنها تتشفع لليهود في كل حين، وينبغي ألا ينفرد الحزب والقيادة بمعاداة اليهود[(128)].

على الرغم من ذلك، اقترن نبذ العنف الظاهر والمعلن عن قصد بتوجه أكثر تعاطفًا تجاه الإجراءات الإدارية التي اتُخذت ضد اليهود؛ إذ رحب عدد كبير من الألمان بأعمال حماسية صاخبة معلنة تستهدف عزل اليهود،

وإضعاف شوكتهم، وهذه هي اللغة التقليدية للخوف المرَضي من الآخر أو العداوة الصراعية. كما رحب كثير من الألمان بالإجراءات التي كانت النازية تصورها على أنها عقوبات لليهودي - ما دام من الممكن آنذاك ادعاء أن صاحب العقوبة هو اليهودي الموجود في مرآة الخيال. وكانت هذه الإجراءات تبدو حلًا تخيليًا، وإن كان مقبولًا، لهواجس ومخاوف حقيقية تمامًا، وإن كانت غير شعورية، من فقدان المكانة والإحساس بعدم الأمان. ومهما كانت أسباب ترحيب هؤلاء الألمان بتلك الإجراءات، فيبدو أنهم كانوا يختلفون اختلافًا جذريًا عن الألمان المحرضين على العنف، أمثال النازي يوليوس شترايشر، باعتبار أن هذا العنف طريقة واقعية إلى حد كبير للتكفير عن جرائم اقتصادية وجنسية متخيلة.

رأى عباقرة القتل الجماعي أن لا بد من قتل اليهود، ليس لأنهم كانوا محل ازدراء، أو في الأقل ليس في الأصل لهذا السبب، **بل لأنهم يستحقون الموت، وهم محل ازدراء لهذا السبب؛ فاليهود هم من وقفوا حائلًا بين هذا الواقع الذي يفتقر إلى الكمال ويسوده الاضطراب وعالم يأمل الناس أن يجلب لهم السعادة والطمأنينة**. وكما سنرى في الفصل التالي، كان اختفاء اليهود أمرًا جوهريًا في تحقيق عالم الكمال، وكان يعني بكل دقة الاختلافَ بين عالم الكمال والعالم الناقص المعيب هنا والآن.

استطاعت سارة غوردن من خلال فحص مراجع نقدية محايدة أن تسجل استحسانًا وترحيبًا متزايدًا لدى «الألمان البسطاء» تجاه إقصاء اليهود من مراكز القوة والثروة والنفوذ[129]؛ إذ كان الاختفاء التدرّجي لليهود من الحياة العامة يلقى ترحيبًا حارًا أو تجاهلًا مدروسًا. باختصار، صاحب إحجام الجماهير عن المشاركة الشخصية في اضطهاد اليهود غضّ الطرف عن أفعال الدولة أو في أقل تقدير عدم التدخل فيها: «فإذا لم يكن معظم الألمان أناسًا متعصبين أو مصابين بجنون معاداة اليهود، فإن معاداتهم لليهود كان يغلب عليها اللين والخمول والسلبية، إذ أصبح اليهودي في

نظرهم كيانًا غريبًا سقطت عنه السمات الشخصية كافة وخرج من نطاق التعاطف الإنساني، وأصبحت ‘المسألة اليهودية’ في نظرهم مسألة تقليدية تخضع لسياسة الدولة وتستلزم الحل»(130).

هذه الآراء توضح مرة أخرى الأهمية الجوهرية للصلة الوظيفية الثانية، وليس بالأحرى الصلة الأيديولوجية، بين الإبادة القائمة على معاداة اليهود والحداثة. قامت الصلة الأولى على تأكيد أن فكرة إبادة اليهود تختلف تمامًا عن الخوف المرَضي التقليدي من الآخر المختلف، وأنها ترتكز على ظاهرتين حديثتين مترابطتين: النظرية العنصرية والدلالات الطبية العلاجية. بيد أن فكرة الإبادة الحديثة كانت بحاجة إلى وسائل حديثة ملائمة لتنفيذها، فوجدت ضالتها في البيروقراطية الحديثة.

إن الحل الأمثل للمشكلات التي تفترضها الرؤية العنصرية هو الاستئصال الكامل الصارم للأعراق الوبائية من خلال العزل التام أو التصفية الجسدية. وهذه مهمة فظيعة ومريعة في طبيعتها، ومن الصعب تصورها من دون توافر موارد هائلة، ووسائل تعبئة وتوزيع منظم لها، ومهارات تقسيم المهمة الكلية إلى عدد كبير من المهمات والأدوار الجزئية المتخصصة من أجل تنسيق أدائها. خلاصة القول، لا يمكن تصور هذه المهمة من دون البيروقراطية الحديثة. كان لا بد من أن تمتزج معاداة اليهود الحديثة بالبيروقراطية الحديثة حتى تثبت فاعليتها وتُحدث التأثير المطلوب، وهذا ما حدث في ألمانيا.

أشار رئيس المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ رينهارد هايدرش في مؤتمر فانزي إلى «مباركة» الفوهرر (الزعيم) أو «إقراره» سياسة التعامل مع اليهود كما وضعها المكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ (RSHA) [وهي اختصار للكلمة الألمانية Reichsicherheithauptamt](131). ومن أجل مواجهة المشكلات المتعلقة بالفكرة والهدف - أو «النبوءة» كما كان يسميها هتلر - اجتهد ذلك المكتب، بوصفه مؤسسة بيروقراطية، وأخذ يطرح حلولًا

عملية ملائمة، وسار على نهج النُظم البيروقراطية، فأعد كشف حساب بالتكاليف، وقدَّر حجم التكاليف في مقابل الموارد المتاحة، ثم سعى إلى التوفيق بينهما لتحقيق أفضل المكاسب. كما أكد هايدرش الحاجة إلى تراكم الخبرة العملية، وشدد على الطبيعة التدرّجية للعملية وخصوصية كل مرحلة في نطاق المعرفة التقنية العملية المحدودة آنذاك، وكان على المكتب أن يجد أفضل الحلول. صحيح أن الزعيم أعرب عن رؤيته الرومانسية لعالم طهور من العِرق المريض الذي لا أمل في شفائه، لكن تنفيذ هذه الرؤية لم يكن شيئًا رومانسيًا، بل كان عملية بيروقراطية عقلانية بعيدة كل البعد من الرومانسية.

كانت وصفة الإبادة تتكون من طموح حديث نمطي للهندسة الاجتماعية وسيطرة حديثة على السلطة والموارد والمهارات الإدارية. هذه الوصفة شرحتها غوردن في كلمات لا تنسى: «عندما تأملت ملايين الضحايا من اليهود وغيرهم في مصيرها المحتوم وتساؤل كل واحد منهم: ‘بأي ذنب أُقتل؟’ لكانت أبسط إجابة أن السلطة كلها كانت في يد رجل واحد، وتصادف أن هذا الرجل كان يكره ‘العرق اليهودي’»[(132)]. فليس بالضرورة أن تتوافق الكراهية التي يحملها هذا الرجل والسلطة المتمركزة في يده، وواقع الأمر أن ليس ثمة نظرية مقْنعة حتى كتابة هذه السطور تثبت أن الأنظمة الشمولية تستلزم معاداة اليهود، ولا نظرية تقول عكس ذلك، أي لا توجد نظرية تقول إن وجود معاداة اليهود في شكلها الحديث العنصري يؤدي بالضرورة إلى ظهور مثل هذه الأنظمة. على سبيل المثل، اكتشف كلاوس فون بيما في دراسة حديثة أن الفلانخيين الفاشيين الإسبان كانوا يشعرون بالفخر الشديد لغياب إشارة واحدة معادية لليهود في مؤلفات أنطونيو بريمو دي ريفيرا، بل إن فاشيًا «من الطراز الأول» مثل سرانو سونير، سلف فرانسيسكو فرانكو، ظل يؤكد أن العنصرية بوجه عام هي هرطقة لا تليق بالكاثوليك الصالحين، فضلًا عن المناصر الفرنسي للفاشية

الجديدة موريس بارديش الذي كان يهيم في غيبيات الفاشية، ومع ذلك قال إن اضطهاد اليهود كان أسوأ أخطاء هتلر [133]. ومع ذلك، التقت معاداة اليهود بالأنظمة الشمولية، وربما تلتقي بها مرة أخرى في المستقبل.

نظرٌ إلى الأمام

تبدت قصة معاداة اليهود الحديثة في شكل الخوف المرَضي من الآخر المختلف وفي صورتها العنصرية الحديثة على السواء. لكن هذه القصة لم تكتمل، تمامًا مثل تاريخ الحداثة بصفة عامة وتاريخ الدولة الحديثة بصفة خاصة؛ إذ يبدو أن عمليات التحديث أصبحت تتجاوز أوروبا في أيامنا هذه. إن مسيرة الانتقال إلى الثقافة الحديثة القائمة على أنموذج البستنة، وكذلك التصدعات الاجتماعية الناجمة عن تفكك النظام القديم في المجتمعات التي شهدت عمليات التحديث، تطلبت وجود أداة ترسم الحدود بين الهويات. لكن اختيار اليهود للقيام بدور هذه الأداة كانت تمليه في الأرجح التقلبات الخاصة بالتاريخ الأوروبي؛ فالعلاقة بين الخوف من اليهود والحداثة الأوروبية كانت علاقة تاريخية، بل كانت علاقة تاريخية فريدة. ومن المعلوم أن المثيرات الثقافية تنتقل بحرّية نسبية حتى إن لم تصاحبها ظروف بنيوية ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا في مصدرها؛ فهناك صورة إدراكية نمطية عن اليهود تجعلهم قوة تدميرية للنظام، وتُجسدهم في خليط متنافر من المتناقضات التي تُذيب جميع الهويات وتهدد الجهد الرامي إلى تحقيق الإرادة الحرة وتقرير المصير. هذه الصورة ترسخت منذ زمن بعيد في الثقافة الأوروبية المهيمنة، وأصبحت جاهزة للاستغلال في صفقات التصدير والاستيراد بين الدول، شأنها في ذلك شأن أي شيء في هذه الثقافة الأوروبية التي يعترف الجميع بأنها ثقافة رفيعة وموثوقة. هذه الصورة الإدراكية النمطية، مثل جميع الصور والمفاهيم والمصطلحات الأخرى التي صاغها المحيط الثقافي، يمكن استغلالها في حل المشكلات الداخلية،

حتى وإن كانت التجربة التاريخية التي صدرت منها لم تكن موجودة في الداخل، وإن كانت المجتمعات التي استغلتها على غير معرفة سابقة مباشرة باليهود.

اكتشفت دراسات حديثة أن عمر معاداة السامية كان أطول من الجماعات المستهدفة منها. وفي البلاد التي اختفى منها اليهود تقريبًا، استمرت معاداة اليهود بلا هوادة، حيث اقترنت معاداة السامية كحالة شعورية بممارسات تتعلق في المقام الأول بأهداف غير اليهود. والأهم من ذلك هو الفصل بين قبول المشاعر المعادية لليهود وأي تمييز عنصري أو ديني أو قومي آخر يُعتقد أنه وثيق الصلة بها. بل إن المشاعر المعادية لليهود لا تتعلق اليوم بخصوصيات غريبة أو غير مألوفة لدى أفراد أو جماعات، بل لا تتعلق خصوصًا بالمشكلات المعقدة المثيرة للقلق والانعدام الخطِر لليقين، وما إلى ذلك. وقد تتبّع برند مارتن الحالة الأسترالية التي ظهرت فيها «معاداة اليهود بلا وجود لليهود»، وسك مصطلح «الترسب الثقافي» (Cultural Sedimentation) حتى يفسر ظاهرة جديدة نسبيًا، وهي أن بعض الملامح البشرية أو الأنماط السلوكية المشينة أو الغريبة أو القبيحة أصبح يربطها الوعي الشعبي بالسلوك اليهودي. وفي ظل غياب اختبارات عملية لهذا الارتباط، ترسخت علاقة قوية بين التعريف الثقافي السلبي وكراهية السمات التي يشير إليها(134).

بيد أن التفسير الذي يطرحه مصطلح «الترسب الثقافي» لا يصلح إذا طبقناه على حالات أخرى عدة من معاداة اليهود المعاصرة؛ ففي قريتنا العالمية الصغيرة تنتشر الأخبار عبر العالم بسرعة البرق، وأصبحت الثقافة لعبة لا تحدها حدود. **ولا تبدو المعاداة الحديثة لليهود نتاجًا للترسب الثقافي، بل تبدو نتاجًا للانتشار الثقافي** (Cultural Diffusion)، وهو انتشار يحدث هذه الأيام على نحو أقوى من أي وقت مضى. ومن هذا المنطلق، تحتفظ معاداة اليهود بعلاقتها بصورتها الأصلية، وتتحول في انتقالها بين

البلدان إلى شكل أكثر حدة وثراء حتى تتكيف مع مشكلات البلد الجديد وحاجاته. وما أكثر المشكلات في زمن «التطور غير المنتظم» للحداثة وما يصاحب ذلك من اضطرابات وأزمات. وهنا تأتي الصورة الإدراكية النمطية للخوف من اليهود لتقدِّم إجابات سهلة وجاهزة لجميع الأزمات المخيفة المعقدة وجميع ألوان المعاناة التي لم يمر بها الإنسان من قبل. على سبيل المثل، حظيت هذه الصورة النمطية بشهرة واسعة في اليابان، وأصبحت مفتاحًا عالميًا لفهم العواقب غير المتوقعة في طريق التوسع الاقتصادي، وبدأ اليابانيون ينظرون إلى نشاط يهود العالم على أنه كفيل بأن يفسر ظواهر عدة، مثل المعدلات المرتفعة لأسعار صرف الين الياباني، والتهديد المزعوم بوقوع كارثة نووية على شاكلة كارثة تشيرنوبيل النووية يتبعها تعتيم سوفياتي جديد(135).

أشار نورمان كون بالتفصيل إلى أن إحدى الصور النمطية الشائعة المعادية لليهود تجعلهم جماعة تنسج خيوط مؤامرة عالمية بهدف تدمير القوى كلها، وتفكيك جميع الثقافات والموروثات المحلية، وتوحيد العالم تحت إمرة اليهود. هذه الصورة، بكل تأكيد، هي أكثر الصور خطورة وأشرسها هجومًا في تاريخ معاداة اليهود، وهي ما تذرع النازيون بها وشرعوا في إبادة اليهود. كانت الصور المجازية لليهود متعددة الوجه، وكانت تُستوحى من أبعاد متعددة لـ «الشذوذ اليهودي»، لكن في عالمنا المعاصر أصبح يجري اختزال كلها هذه الصور في صورة واحدة مباشرة وصريحة. **إنها صورة نخبة يهودية تتجاوز القوميات وتتعداها. إنها صورة القوة الخفية وراء جميع القوى الظاهرة. إنها صورة المدير الخفي لتقلبات القدر التي يقال إنها طبيعية وتلقائية ولا يمكن التحكم فيها، لكنها مشؤومة ومحيرة.**

إن الأنموذج السائد لمعاداة اليهود الآن هو نتاج النظرية، وليس نتاج التجربة المباشرة. وهو أنموذج يستند إلى قاعة الدرس لا إلى استجابات

وتجارب واقعية تتعلق بسياق التفاعل والتواصل اليومي؛ ففي بداية هذا القرن، كان أكثر أشكال معاداة اليهود انتشارًا في البلدان الأوروبية الغنية يستهدف العوام الغرباء والفقراء المعدمين من المهاجرين اليهود. هذه المعاداة نشأت عن تجربة مباشرة مع الطبقات الدنيا من المواطنين الأوروبيين الذين كانوا وحدهم على اتصال بهؤلاء اليهود الأجانب الغرباء، وكانوا ينظرون بعين الشك والريبة إلى وجودهم الذي يخلق جوًا من البلبلة وعدم الاستقرار. أما صفوة المجتمع الأوروبي، فلم يبالوا بمثل هذه المشاعر لأنهم لم ينخرطوا في احتكاك مباشر مع المهاجرين الجدد المتحدثين اليديشية، ولم يروا أن المهاجرين يختلفون اختلافًا جوهريًا عن باقي الطبقات الدنيا الفوضوية الخطِرة المنبوذة. فما دامت ظاهرة الخوف المرَضي من الآخر في مأمن من التنظير الذي لم يكن يمارسه سوى المفكرين من أبناء الطبقة الوسطى أو صفوة المجتمع، فإن تداعياتها لم تكن تتجاوز المستوى الذي سماه لينين «وعي النقابات العمالية». وكان من الصعب أن تتجاوز هذا المستوى ما دامت الإشارة إلى الخوف المرَضي من الآخر كانت تنحصر في النطاق الضيق للتفاعل اليومي مع فقراء اليهود. بيد أن هذا الهلع كان من الممكن أن يتحول بكل بساطة إلى منبر للاضطراب العام عبر تضخيم الهواجس الفردية وتصوير المشكلات الخاصة على أنها قضية مشتركة، مثلما فعلت الحركة البريطانية الفاشية بقيادة أوزوالد موزلي، وهي حركة كانت تستهدف في المقام الأول منطقة إيست إند في لندن، أو الجبهة القومية البريطانية التي كانت تستهدف مناطق مثل ليستر ونوتينغ هيل، أو الجبهة القومية الفرنسية التي كانت تستهدف مارسيليا. وكان من الممكن أن يصل هذا الهلع من الآخر إلى حد المطالبة بـ «ترحيل الغرباء إلى حيث أتوا». بيد أن هذا الخوف من الآخر أو حتى هاجس رسم الحدود لدى عامة الشعب، وهو «شأن خاص» بالطبقات الدنيا إلى حد ما، لم يجد طريقًا يتحول من خلاله إلى نظريات علمية متطورة ذات طموحات عالية، مثل نظرية «الشعب الفتاك المميت» أو «المؤامرة

العالمية». فإذا أرادت هذه النظريات أن تجذب خيال عامة الناس وتثير اهتمامهم، فلا بد من أن تشير إلى حقائق تجهلها الجماهير ويتعذر الوصول إليها، وليست في نطاق الخبرة اليومية المباشرة.

مع ذلك، نستخلص من هذا التحليل السابق أن الدور الحقيقي للأشكال النظرية المتطورة الخاصة بمعاداة اليهود لا يكمن بصورة كبيرة في قدرتها على إثارة الجماهير وأفعالهم العدوانية العدائية بقدر ما يكمن في علاقته الفريدة بخطط الهندسة الاجتماعية للدولة الحديثة وطموحاتها، أو على نحو أدق، في علاقته بالأشكال العنصرية المتطرفة المختلفة لمثل هذه الطموحات. والواقع يقول إن التيارات المعاصرة تؤيد انسحاب الدولة من الإدارة المباشرة لكثير من مناحي الحياة الاجتماعية التي كانت تخضع لسيطرتها في الماضي، كما أنها تتجه نحو التعددية وحياة اجتماعية يقودها نظام السوق. واستنادًا إلى هذا الواقع، يبدو من غير المحتمل أن تلجأ دولة غربية مجددًا إلى شكل عنصري من أشكال معاداة اليهود كأداة تستغلها في مشروع ضخم من مشروعات الهندسة الاجتماعية. ويبدو أن المستقبل المتوقَّع، أو على نحو أدق، احتفاء المجتمعات الغربية بعصر مابعد الحداثة والنزعة الاستهلاكية، قد أُسس بنيانه على شفا جرف هار. صحيح أن المجتمعات الغربية تتميز بتفوق اقتصادي هائل يضمن في الوقت الراهن احتياطيًا هائلًا للغاية من الموارد العالمية، لكن ذلك لن يدوم إلى الأبد. وليس ببعيد أن يشهد المرء مواقف تدفع الدولة إلى استحواذ مباشر على الإدارة الاجتماعية، وعندئذ ربما تستقطب الرؤية العنصرية المترسخة الرائجة أنصارًا جددًا. وفي الوقت نفسه، ربما تدفع مواقف كثيرة أقل تطرفًا إلى توظيف الهلع من اليهود في أشكاله الأخرى غير العنصرية والأقل إثارة كأداة للدعاية والتعبئة السياسية.

يشهد الوقت الراهن تحوُّل اليهود على نحو كبير إلى الطبقات فوق المتوسطة، وهذا يجعلهم بعيدين من الاحتكاك المباشر بعامة الشعب. أما مظاهر العداء التي تعتمدها جماعات تساورها مخاوف جديدة برسم الحدود

والحفاظ على الهويات، فإنها تستهدف العمال المهاجرين في معظم الدول الغربية. وما أكثر القوى السياسية التي ترغب في الاستفادة من مثل هذه المخاوف، وهي عادة تستخدم لغة قامت العنصرية الحديثة بتطويرها للدفاع عن عمليات التمييز العنصري والإقصاء وراء الأسوار؛ هذه اللغة التي وظفها النازيون بنجاح في طريقهم إلى السلطة لكسب تأييد عامة الشعب وإثارة مشاعرهم العدوانية من أجل تحقيق أهدافهم العنصرية. وفي جميع الدول التي جذبت أعدادًا هائلة من العمال المهاجرين في أثناء إعادة البناء الاقتصادي في فترة ما بعد الحرب، ابتكرت الصحافة القومية والساسة أصحاب الاتجاهات الشعبوية أمثلة لا تعد ولا تحصى من الاستخدامات الجديدة التي ارتدت رداء العنصرية الحديثة وتحدثت لغتها. وفي الآونة الأخيرة، نشر كل من جيرار فوكس وبيير جوف وعلي مجودي مجموعة كبيرة ودقيقة من التحليلات لهذه الاستخدامات[(136)]. ويمكن قراءة العدد الصادر من صحيفة **لوفيغارو** بتاريخ 26 تشرين الأول/أكتوبر 1985، إذ اهتم بطرح السؤال الآتي: «هل سنظل فرنسيين خلال الثلاثين عامًا المقبلة؟» علاوة على رئيس الوزراء الفرنسي جاك شيراك وهو يتحدث في نَفَسٍ واحد عن عزم حكومته على أن تناضل بكل قوة من أجل تقوية الأمن الشخصي وهوية المجتمع القومي الفرنسي. أما القارئ البريطاني، فلا داعي، بكل تأكيد، لأن يهتم بالكُتاب الفرنسيين في رحلة البحث عن لغة شبه عنصرية أو مبنية على خطاب الفصل العنصري وتخدم تعبئة التمييز العنصري والخوف الشعبي من تحطيم الآخر للحدود والهويات.

صحيح أن الهلع من الآخر ومخاوف صراع الحدود من الأمور المقيتة التي تنطوي على مخزون مهول من عنف متوقع، لكنها لم تؤد بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الإبادة. **إن خلط الخوف من الآخر من جهة بالعنصرية والجرائم المنظمة على شاكلة الهولوكوست من جهة أخرى هو أمر مضلل، ويحمل في طياته ضررًا بالغًا. هذا الخلط يبعد التحليل من**

الأسباب الحقيقية للكارثة، وهي أسباب تضرب بجذورها في بعض مظاهر العقلية الحديثة والمؤسسة الاجتماعية الحديثة، وليس في ردات فعل سرمدية تجاه الغرباء أو حتى في صراعات هوية أقل وضوحًا وإن كانت موجودة في كل مكان وفي جميع الأوقات. ومن بداية التفكير في الهولوكوست وحتى تنفيذها، لم يؤدِّ الخوف التقليدي من الآخر سوى دور ثانوي. أما العوامل الأساسية التي لم يكن من الممكن الاستغناء عنها حقًا، فكانت تكمن في أشياء أخرى، وكانت تربطها فحسب علاقة تاريخية على أكبر تقدير بالأشكال المعتادة للشحناء والبغضاء بين الجماعات. لقد ضربت إمكانية الهولوكوست بجذورها في سمات كلية عامة للحضارة الحديثة، أما تنفيذها فإنه ارتبط بعلاقة خاصة لا بعلاقة كلية عامة بين الدولة والمجتمع، وهذا ما سنتناوله في الفصل التالي بشيء من التفصيل.

(105) يُنظر:

Pierre - André Taguieff, *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, Armillaire; 14 (Paris: La Découverte, 1988).

(106) Ibid. pp. 69 - 70.

يؤكد ألبير ممّي أن «العنصرية، وليس مناهضة العنصرية، هي حتمًا عالمية»:

Albert Memmi, *Le Racisme: Description, définition, traitement*, collection Idées; 461. Sciences humaines (Paris: Gallimard, 1982), p. 157.

ويفسر اللغز وراء عالميتها المزعومة بالإحالة على لغز آخر: الخوف الغريزي المستوحى دائمًا من جميع الاختلافات. لا يفهم المرء ما هو **مختلف**، والذي يتحول بالدلالة نفسها إلى **المجهول**، وهذا المجهول هو بدوره مصدر الرعب. ومن وجهة نظر ممّي، فإن الشعور بالخوف من المجهول «ينبعث من تاريخ جنسنا البشري باعتبار أن المجهول كان مصدر الخطر» (ص 208). لذلك، تعدّ العالمية المفترضة للعنصرية نتاجًا لعملية تعلّم الأجناس. ولأنها اكتسبت الأسس ماقبل الثقافية، فهي محصنة بشكل أساس من إرهاصات التدريب الفردي.

(107) Taguieff, p. 91.

(108) Alfred Rosenberg, *Selected Writings*, Edited and introduced by Robert Pois, Roots of the Right: Readings in Fascist, Racist and Elitist Ideology (London: Cape, 1970), p. 196.

(109) Arthur Gütt, «Population Policy,» in: *Germany Speaks*, By 21 leading members of party and state; with a preface by Joachim von Ribbentrop (London: T. Butterworth, ltd., 1938), pp. 35 and 52.

(110) Walter Gross, «National Socialist Racial Thought,» in: *Germany Speaks*, p. 68.

(111) يُنظر:

Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 23 - 25.

(112) Dietrich Eckart, *Dietrich Eckart, ein Vermächtnis*, hrsg. und eingeleitet von Alfred Rosenberg (München: F. Eher Nachf., 1928), quoted after: George L. Mosse, *Nazi Culture: A Documentary History* (New York: Schocken Books, 1981), p. 77.

(113) George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (London; Melbourne; Toronto: J. M. Dent and Sons, 1978), p. 2.

(114) Ibid., p. 20.

(115) Ibid., p. 53.

(116) Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, YIVO English Translation Series (New York: Yiddish Scientific Institute - YIVO, 1946), pp. 56 and 33.

(117) H. R. Trevor - Roper, *Hitler's Table Talk, 1941 - 1944* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1953), p. 332.

(118) Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World - Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion* (London: Eyre and Spottiswoode, 1967), p. 87.

هناك دلائل كثيرة على أن اللغة التي كان هتلر يستخدمها عند الحديث عن «المسألة اليهودية» لم يخترها لقيمتها البلاغية أو الدعائية. كان موقف هتلر تجاه اليهود ينبع من شعور عميق لديه أكثر منه فكريًّا. بالفعل، فهو اختبر تجربة «المسألة اليهودية» انطلاقًا من فكرة النظافة - نوع من قاعدة سلوكية اعتمدها بشدّة وكان عنده هوس فعلي تجاهها. ربما يفهم المرء إلى أي مدى ينبعث اشمئزاز هتلر من اليهود، ويتناغم مع حساسيته المتشددة حقًا تجاه المسائل المتعلقة بالصحة والنظافة. فعندما سأله صديقه جوزف هِل في عام 1922 عما سيفعله باليهود حالما يمتلك سلطات مطلقة، تعهد هتلر أن يعلّق كل يهود ميونيخ على أعواد المشانق في ميدان «مارين بلاتز»، ولم ينسَ أن يشدّد على أنهم سيبقون معلّقين «إلى أن يتعفنوا وتفوح رائحتهم الكريهة، بمعنى أنه سيتركهم معلقين على المشانق ما سمحت مبادئ النظافة والصحة بذلك» (Fleming, p. 17). لنضف أن هذه الكلمات خرجت من هتلر في نوبة الغضب أي في «حالة انتياب»، لم يكن هتلر مسيطرًا على نفسه فيها. حتى

في ذلك الحين أو ربما في تلك المناسبة بشكل خاص - أظهر هوس هتلر بالنظافة والصحة مدى استحواذ تفكيره على هذا الأمر.

(119) Marlis G. Steinert, *Hitler's War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War*, Edited and translated by Thomas E. J. de Witt (Athens: Ohio University Press, 1977), p. 137.

(120) Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, 3 vols. (New York: Holmes and Meier, 1983), vol. 3, p. 1023.

(121) Weinreich, pp. 31 - 34.

طبقت المنظومة العلمية، برعاية الاشتراكية القومية، أصول تربية الماشية لا لحل «المسألة اليهودية» فحسب، بل جعلتها مصدر إلهام للسياسة الاجتماعية برمّتها في ظل النازية؛ إذ أكد أندريز فالتير، أستاذ علم الاجتماع من هامبورغ وكبير علماء الاجتماع الحضريين في ألمانيا النازية، «لا يمكن المرء تغيير الطبيعة البشرية من خلال التعليم والتأثير البيئي... لن تكرّر الاشتراكية القومية أخطاء المحاولات السابقة للتحسين الحضري، من طريق الاكتفاء في بناء المنازل والتحسينات الصحية. ستحدد البحوث الاجتماعية من لا يزال في الإمكان إنقاذه... وسيتم التخلص (ausmerzen) من الحالات الميؤوس منها». يُنظر:

Andreas Walther, *Neue Wege zur Grossstadtsanierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1936), p. 4, quoted after: Stanisław Tyrowicz, *Światło wiedzy zdeprawowanej; idee niemieckiej socjologii i filozofii (1933 - 1945)* (Poznań: Instytut Zachodni, 1970), p. 53.

(122) Mosse, *Toward the Final Solution*, p. 134.

(123) Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 87.

(124) «Excerpts from *The Diary of Joseph Goebbels*,» in: Joel E. Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980), p. 311.

(125) John R. Sabini and Maury Silver, «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust,» in: Dimsdale (ed.), p. 329.

(126) Richard Grunberger, *A Social History of the Third Reich* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), p. 460.

(127) Lawrence D. Stokes, «The German People and the Destruction of the European Jews,» *Central European History*, vol. 6, no. 2 (June 1973), pp. 167 - 191.

(128) Sarah Ann Gordon, *Hitler, Germans, and the «Jewish Question»* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), pp. 159 - 160.

(129) يُنظر:

Ibid., p. 171.

(130) Christopher R. Browning, *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution* (New York: Holmes and Meier, 1985), p. 106.

(131) *Le Dossier Eichmann et la solution finale de la question juive*, préfaces de François de Menthon et Robert M. W. Kempner; Introduction de Joseph Billig (Paris: Buchet - Chastel, Corrêa, 1960), pp. 52 - 53.

(132) Gordon, p. 316.

(133) Klaus von Beyme, *Special Issue on Right Wing Extremism in Western Europe*, West European Politics; 11,2 (London: Frank Cass, 1988), p. 5.

في دراسة حديثة، استعرض مايكل بلفور الظروف والدوافع التي دفعت شرائح مختلفة من مجتمع فايمار الألماني إلى تقديم دعم قوي أو معتدل للاندفاعة النازية إلى السلطة، أو في الأقل الامتناع عن المقاومة الفعالة. وقد ذُكر كثير من الأسباب، العامة والخاصة، لقسم معين من السكان. غير أن النداء المباشر لمعاداة النازية للسامية يبرز في حالة واحدة فقط (للجزء المتعلم من الطبقة الوسطى العليا (Obere Mittelstand) ممن شعر بالتهديد من «المنافسة المتباينة» لليهود) وحتى في هذه الحالة كان ذلك واحدًا من عوامل عدة اعتبرت جذابة، أو في الأقل تستحق المحاولة، في البرنامج النازي للثورة الاجتماعية. يُنظر:

Michael Balfour, *Withstanding Hitler in Germany, 1933 - 45* .(London; New York: Routledge, 1988), pp. 10 - 28

(134) يُنظر:

Bernd Martin, «Antisemitism before and after Holocaust,» in: Ivar Oxaal, Michael Pollak and Gerhard Botz (eds.), *Jews, Antisemitism, and Culture in Vienna* (London; New York: Routledge and Kegan .(Paul, 1987

(135) .*Jewish Chronicle* (15 July 1988), p. 2

(136) يُنظر:

Gérard Fuchs, *Ils resteront: Le Défi de l'immigration*, Mouvement (Paris: Syros, 1987), et Pierre Jouve et Ali Magoudi, *Les Dits et les non - dits de Jean - Marie Le Pen: Enquêtes et psychanalyse*, Enquêtes .((Paris: La Découverte, 1988

الفصل الرابع
الهولوكوست بين الأيقنة والأنسنة

عندئذٍ تسلل الشر - إذ لا بد من وجود اسم لهذا التزامن المذهل الذي جمع ملابسات تبدو غير متوقعة في ظاهر الأمر - تسلل الشر شيئًا فشيئًا، في سكون، وعلى مراحل بدت خالية من أي ضرر... بيد أن نظرة فاحصة متأنية إلى أحداث الماضي تُظهر بوضوح أن كثرة الشواهد والإرهاصات لم تكن مجرد نتاج للمصادفات، بل كانت، إذا جاز التعبير، إمكانية كامنة، ظلت مختفية تمامًا، مثل سيل جوفي لا يلبث أن يتضخم ويتسع قبل أن يندفع بغتةً وبشدة فوق سطح الأرض. فما كان علينا سوى أن نستحضر الماضي الذي شهد الإرهاصات الأولى المنذرة بالسوء، وأن نرسم صورة تشخيصية لظهورها الحتمي.

خوان جويتسولو «مشاهد بعد المعركة»

يخاطب مؤرخ الهولوكوست الشهير راؤول هيلبرغ قرّاءه قائلًا: «ألن تفرحوا إذا كان في إمكاني أن أثبت لكم أن جميع من ارتكبوا تلك الجرائم كانوا مجموعة من المجانين؟»، وهذا أمر لم يكن في إمكانه أن يثبته؛ فالحقائق التي ساقها لا تبعث الراحة، ولا تجعل أي إنسان يشعر بالفرح؛ إذ كان المجرمون علماء عصرهم، وهذا هو لب القضية كلما تأملنا معنى الحضارة الغربية بعد أوشفيتز. لقد تخطى تطورنا الحضاري قدرتنا على الفهم، فما عاد في إمكاننا أن ندعي أننا أدركنا كل الإدراك آليات مؤسساتنا الاجتماعية وأنظمتنا البيروقراطية وأدواتنا التكنولوجية[(137)].

هذه بالتأكيد أخبار سيئة لا تروق الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء اللاهوت وجميع أصحاب العلم والفهم والتفسير من الباحثين والباحثات؛ فالنتائج التي توصل إليها هيلبرغ تعني أن هؤلاء جميعًا لم يؤدوا واجبهم على أكمل وجه، ولم يستطيعوا أن يفسروا ما حدث، ولماذا حدث، وليس في مقدورهم أن يساعدونا على فهم ما حدث، وهذه تهمة قاسية تنال من العلماء المتخصصين، وهي كفيلة بأن تؤرق مضاجعهم، وربما تعيدهم إلى نقطة الصفر، لكنها ليست في حد ذاتها سببًا لإثارة القلق العام. على الرغم من ذلك، هناك أحداث مهمة في الماضي نشعر بأننا لم نستوعبها حق الاستيعاب، ونحن نغضب لذلك أحيانًا، لكننا لم نشعر بأنها طامة كبرى، بل نواسي أنفسنا، وندعي أنها أمور تخص الاهتمام الأكاديمي، ولكن هل هي كذلك فعلًا؟

واقع الأمر أنه لا يصعب علينا استيعاب أهوال الهولوكوست وبشاعتها، **بل تصعب علينا حضاراتنا الغربية التي جعلتها الهولوكوست لغزًا يستعصي على الفهم**؛ إذ وقعت الهولوكوست في وقت اعتقدنا أننا توافقنا مع الحضارة الغربية، وأدركنا بواطن بواعثها وآفاق مستقبلها! وقعت في وقت شهدت فيه حضارتنا انتشارًا ثقافيًا عالميًا غير مسبوق! فإذا كان هيلبرغ على صواب، وإذا كنا نفتقد حقًا القدرة الذهنية والعملية على فهم

أكثر مؤسساتنا الاجتماعية المهمة، فينبغي ألا يقتصر الإحساس بالكارثة على الأكاديميين المتخصصين. صحيح أن الهولوكوست وقعت منذ ما يقرب من نصف قرن مضى، وصحيح أن عواقبها المباشرة تنزوي بخطى مسرعة في طيات الماضي، وصحيح أن الجيل الذي عاصرها انقرض الآن. لكن، بكل ما تحمله كلمة «لكن» من دلالات مفزعة، هذه السمات المعهودة عن حضاراتنا في ما مضى والتي جعلتها الهولوكوست لغزًا غامضًا من جديد، ما زالت تستحوذ على جانب كبير من حياتنا. فهي لم تختف، بل لم تختف أيضًا إمكانية الهولوكوست نفسها.

إننا نتجاهل هذه الإمكانية، بل نقول «أُفٍّ» للقلة القليلة القلقة ممن أغضبتها راحة بالنا وطمأنينتنا! بل ونلقبها بـ «أنبياء القدر المشؤوم»، وهو لقب يبعث السخرية والازدراء. فمن السهل ألا نكترث لتحذيراتهم البائسة. ألسنا على حذر الآن؟ ألم نُدن العنف والوحشية والفساد الأخلاقي؟ ألم نكرس إبداعاتنا الخلّاقة ومواردنا الضخمة المتزايدة كي نحارب ذلك كله؟ والسؤال الأهم، هل يوجد في حياتنا أي شيء يشير إلى مجرد إمكانية وقوع كارثة؟ فالحياة وردية، وتزيد رغدًا ورفاهية يومًا بعد يوم. وبوجه عام، يبدو أن مؤسساتنا تتغلب على المصاعب والمشكلات. إننا نحيا في حصون محصنة من العدو، ولن يمسنا أصدقاؤنا بسوء. صحيح أننا نسمع من حين إلى آخر عن أعمال وحشية ترتكبها شعوب ليست متحضرة بالقدر الكافي، وتفتقر إلى الوازعين الديني والروحي ضد جيران يتسمون بالقدر نفسه من البربرية. نسمع أن قبائل الإيوي ذبحت ما يقرب من مليون شخص من قبائل الإيبو بعد أن وصمتهم في بداية الأمر بأنهم كائنات دون الإنسانية والثقافة، وبأنهم مجموعة من الهوام والمجرمين ومغتصبي الأموال[138]. ونسمع أن العراقيين استخدموا الغازات السامة ضد أبناء وطنهم الأكراد. ونسمع أن التاميل ذبحوا السيريلانكيين، وأن الإثيوبيين أبادوا الإريتريين، وأن الأوغنديين أبادوا أنفسهم بأنفسهم (أم كان العكس؟). بالطبع كلها مآسٍ

ولكن ما شأننا بذلك؟ وإن دلت هذه المآسي على شيء، فإنما تدل على حقيقة مفادها أن اختلاف الناس عنا أمر سيئ، أو أن ليس هناك أروع من العيش في أمن واستقرار في كنف حضاراتنا الغربية الراقية.

كم من الصعب أن نرضى في نهاية المطاف عن أنفسنا ما إن نتذكر أن في عام 1941 لم يتوقع أحد حدوث الهولوكوست، بل لم يكن في وسع أحد أن يتوقعها في ضوء «حقائق الحالة» وملابساتها. وكم من الصعب أن نرضى عن أنفسنا ونحن نعلم أن ما إن مضى عام واحد على حدوث الهولوكوست حتى بدأ التشكيك فيها في جميع أنحاء العالم. لقد أبى الناس أن يصدقوا الحقائق الواضحة أمامهم وضوح الشمس، لا لأنهم كانوا من البلهاء أو الأشرار، بل لأنه لم يكن ثمة أي شيء مما عرفوه يجعلهم يصدقونها؛ فعلى الرغم من كل ما عرفوه وآمنوا به، كان يصعب عليهم بكل بساطة تصور جرائم القتل الجماعي، بل لم يجدوا لها اسمًا آنذاك. مع ذلك، عرفنا في عام 1988 ما لم نعرفه في عام 1941؛ عرفنا أنه ينبغي أن نتصور ما لا يمكن تصوره(139).

المشكلة

ثمة سببان لعدم إمكانية التعامل مع الهولوكوست دون غيرها على أنها قضية أكاديمية محض، وأيضًا لعدم إمكانية اختزالها إلى موضوع ثانوي للبحث التاريخي والتأمل الفلسفي.

يكمن السبب الأول في أن الهولوكوست أحدثت تغييرًا طفيفًا في مجرى التاريخ اللاحق(140) الخاص بوعينا الجمعي وفهمنا لأنفسنا، حتى إن قبلنا بأنها غيرت مجرى التاريخ اللاحق بها بوصفها «حدثًا تاريخيًا محوريًا»، وباعتبارها حدثًا تاريخيًا لا يقل أهمية عن الثورة الفرنسية أو اكتشاف أميركا أو اختراع العجلة. كان للهولوكوست تأثير طفيف في تصورنا في

ما يتعلق بمعنى الحضارة الحديثة ونزعتها التاريخية، ولم يكن لها تأثير حقيقي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، وفي علم الاجتماع بصفة خاصة، باستثناء الحقول الهامشية للبحوث المتخصصة، وبعض التحذيرات المظلمة المشؤومة من النزعات المرَضية المروعة للحداثة. بيد أن هذه الاستثناءات كانت بعيدة كل البعد من مبادئ الممارسة السوسيولوجية. لهذه، الأسباب لم يتحسن فهمنا كثيرًا للعوامل والآليات التي جعلت حدوث الهولوكوست أمرًا ممكنًا. وما دام فهمنا لم يتحسن كثيرًا على مدار نصف قرن مضى، سنبقى غير مؤهلين لقراءة الشواهد المنذرة وفك شيفرتها، ولا سيما أن هذه الشواهد واضحة الآن وضوح الشمس.

أما السبب الثاني، فيرجع إلى حقيقة مفادها أنه أيًا ما حدث لمجرى التاريخ آنذاك، فإن إفرازات التاريخ التي تضمنت على الأرجح إمكانية حدوث الهولوكوست لم تتغير كثيرًا، أو في أقل تقدير لا نستطيع أن نجزم بأنها تغيرت كثيرًا؛ ففي ضوء كل ما نعرفه، أو الأصح، في ضوء ما لا نعرفه، ربما لا تزال تلك الإفرازات التاريخية تعيش بيننا، وتتحين الفرصة والوقت الملائم. إننا نتوجس خيفة من عدم التغير الجذري للظروف التي أدت في الماضي إلى وقوع الهولوكوست. فإذا كان هناك شيء ما في نظامنا الاجتماعي أدى إلى وقوع الهولوكوست، فمن الصعب التأكد من أن خطره قد زال. وقد حذرنا باحثون بارزون من أن نضحك على أنفسنا وندعي راحة البال والطمأنينة:

> فالأيديولوجية والمنظومة اللتان أدتا إلى أوشفيتز ما زالتا بيننا. هذا يعني أن الدولة الأمة نفسها لا يمكن السيطرة عليها، وأنها قادرة على تحريض أفراد المجتمع على أكل لحوم البشر على نطاق لا يتصوره أحد. فإذا لم يُكبح جماح الدولة الأمة، فربما تحترق حضارة كاملة بنيرانها. فهي لا تقدر على حمل رسالة إنسانية لأن جرائمها لا يمكن الأعراف الأخلاقية والقانونية أن تقف أمامها. إنها مجردة من الضمير (هنري فينغولد)(141).
>
> إن كثيرًا من سمات المجتمع المتحضر المعاصر تشجع على اللجوء بكل بسهولة إلى ارتكاب جرائم الإبادة الجماعية... والدولة ذات السيادة تدعي أن من حقها، كجزء لا يتجزأ من سيادتها، أن ترتكب جرائم الإبادة الجماعية، أو أن ترتكب مذابح إبادة بحق شعوب

تحكمها، خصوصًا أن الأمم المتحدة، من الناحية العملية، تدافع عن هذا الحق (ليو كوبر) (142).

في حدود معيّنة وضعتها اعتبارات تتعلق بموازين القوى العسكرية والسياسية، ربما تفعل الدولة المتحضرة أي شيء ترغب فيه في حق من تحكمهم. فلا يوجد حد أخلاقي يحول بين الدولة وما تريد أن تفعله، ولا توجد سلطة أخلاقية فوق سلطة الدولة. وموقف الفرد في الدولة الحديثة، في ما يتعلق بالأخلاقيات والمبادئ، إنما يشبه إلى حد ما موقف السجين في أوشفيتز، إذ لا يملك سوى خيارين اثنين: إما أن يمتثل لمعايير السلوك السائدة التي يضعها من يملكون السلطة وإما أن يتحمل العواقب. فمن اليسير اليوم أن ندرك أن الوجود الإنساني أصبح يسير بوضوح وفق المبادئ التي تحكم الحياة والموت في أوشفيتز (جورج كرن وليون رابوبورت)(143).

يميل بعض المؤلفين الذين استشهدنا بآرائهم إلى المبالغة، فهو ينساق وراء العاطفة التي لا تعجز في إثارتها مجرد قراءة روتينية لسجلات الهولوكوست. لذا، يبدو أن بعض تحليلاته لا يمكن تصورها، كما أنها تبالغ بكل تأكيد في إثارة المخاوف، وربما تؤدي هذه التحليلات إلى نتائج عكسية، بمعنى أنه إذا كان كل شيء نعرفه يشبه أوشفيتز، ففي إمكاننا أن نعيش مع أوشفيتز، وأن نتكيف جيدًا مع الظروف. وإذا كانت المبادئ التي تحكم حياة سجناء أوشفيتز ومماتهم تشبه تلك المبادئ التي تخضع لها حياتنا ومماتنا، فلِمَ هذا العويل والنواح كله؟ إننا سنتسلح بنصائح غالية تحثنا على اجتناب إغراءات من شأنها أن تجعلنا نوظف الصور المجازية غير الإنسانية الخاصة بالهولوكوست لخدمة تحيزات معيّنة تجاه صراعات إنسانية يومية معتادة، سواء أكانت كبيرة أم صغيرة. صحيح أن الدمار الشامل كان أكثر أشكال العداء والاضطهاد تطرفًا، لكن ليست حالات الاضطهاد والظلم والكراهية كلها بين الجماعات «على شاكلة» الهولوكوست. ومن ثم، فإن التشابه السطحي الواضح أداة ضعيفة للتحليل السيئ؛ فعلى النقيض مما طرحه كل من جورج كرن وليون رابوبورت، نجد أن الاختيار بين الامتثال وتحمل تبعات العصيان لا يعني بالضرورة العيش في أوشفيتز، أما المبادئ التي تعظ بها أغلبية الدول المعاصرة

وتمارسها، فلا تكفي بأن تحول مواطنيها إلى ضحايا على شاكلة ضحايا الهولوكوست.

ليس من السهل أن نستبعد مبعث القلق الحقيقي من دائرة النقاش أو أن نتغاضى عنه لكونه نتاجًا طبيعيًا، وإن كان مضللًا، لصدمة ما بعد الهولوكوست، ويمكن أن نستخلصه من حقيقتين مترابطتين، تتعلق **أولاهما** بالعمليات التصورية التي ربما تؤدي في طبيعتها إلى ظهور خطط الإبادة الجماعية، إضافة إلى الموارد التقنية التي تسمح بتنفيذ مثل هذه الخطط؛ فهذه العمليات التصورية والموارد الفنية انسجمت مع الحضارة الحديثة، بل كانت وليدها ورضيعها، وعبدها وأسيرها، فلم تجتنب الهولوكوست الصدام مع الأعراف والقوانين الاجتماعية للحداثة، بل إن هذه القوانين والأعراف هي ما جعلت الهولوكوست حقيقة ممكنة، فلولا الحضارة الحديثة وأعظم إنجازاتها الجوهرية لما كانت الهولوكوست. وتتعلق الحقيقة **الثانية** بجميع الشبكات المتداخلة للضوابط والعوائق والعقبات التي أقامتها فكرة التحضر والتي نأمل ونثق في أنها تحمينا من العنف وتكبح جماح القوى الغاشمة الطامعة. هذه الشبكات المتداخلة أثبتت عدم جدواها؛ ففي عالم جرائم القتل الجماعي، وجد الضحايا أنفسهم وحدهم، وخدعهم مجتمع يلتزم النظام ويطبق القوانين ويتسم ظاهريًا بالرأفة الإنسانية والسلام، بل إن إحساسهم بالأمن والأمان أصبح من أقوى العوامل التي عجلت في نهاياتهم.

بصراحة شديدة، ثمة أسباب تبعث القلق لأننا ندرك الآن أننا نعيش في مجتمع جعل الهولوكوست أمرًا ممكنًا، ولم يشمل شيئًا كان من شأنه أن يحول دون وقوع الهولوكوست. فلا بد من دراسة الدروس المستفادة من الهولوكوست. ودراسة كهذه لا بد من أن تشمل جوانب أكثر أهمية من الاحتفال بذكرى ملايين القتلى، وتصفية الحسابات مع القتلة، ومعالجة الجروح الأخلاقية المتقيحة التي يعانيها شهود العيان السلبيون الذين التزموا الصمت.

الدراسة نفسها، حتى إن كانت من أشق الدراسات، ليست ضمانًا كافيًا للحيلولة دون تكرار وقوع جرائم القتل الجماعي وعودة المتفرجين المُغيَّبين. لكن من دون هذه الدراسة، لن يكون في وسعنا أن ندرك احتمالية وقوع هذه الجرائم مرة أخرى.

إبادة غير عادية

لم تكن الإبادة الجماعية اختراعًا حديثًا؛ فالتاريخ يعج بالصراعات الطائفية الجماعية التي تنذر في أكثر الأحيان بالدمار والخراب، وغالبًا ما تسفر تلك الصراعات عن عنف شديد، وأحيانًا تؤدي إلى بعض المذابح، وتسفر عن إبادة شعوب وثقافات بأكملها أحيانًا أخرى. وربما يبدو أن هذه الحقيقة تنكر أي خصوصية للهولوكوست، وتنكر بالتحديد العلاقة الحميمة بين الهولوكوست والحداثة، وهي علاقة القرابة الاختيارية بين الهولوكوست والحضارة الحديثة. واقع الأمر أن هذه الحقيقة تشير إلى أن الضغائن الطائفية الفتاكة دائمًا ما تحيا بيننا، ومن المحتمل ألا تفارقنا أبدًا؛ إنها تشير إلى أن المغزى الوحيد للحداثة جاء مناقضًا لوعودها ولتوقعات المؤمنين بها؛ فهي لم تصقل آليات التعايش الإنساني، ولم تضع نهاية واضحة لظلم الإنسان أخاه الإنسان. ولم تفِ الحداثة بوعدها، بل فشلت، ولكنها ليست مسؤولة عن الهولوكوست، فالإبادة رافقت تاريخ البشرية منذ الأزل.

مع ذلك، ليس هذا هو الدرس المستفاد من الهولوكوست. لا مراء في أن الهولوكوست كانت حادثة معتادة في سلسلة طويلة من محاولات القتل الجماعي، وفي سلسلة جرائم كاملة متعينة، لكنها تنفرد بسِمات تميزها من حالات الإبادة التي ارتُكبت في الماضي، وهي سمات جديرة بالاهتمام لارتباطها الوثيق بسِمات الحداثة. إن سطوة هذه السمات توحي بأن الحداثة ساهمت في حدوث الهولوكوست على نحو مباشر يفوق ضعفها وقصورها،

وبأن الحضارة الغربية الحديثة أدت دورًا فعالًا في حدوث الهولوكوست وتنفيذها، وبأن الهولوكوست لم تكن إلا نتاجًا للحضارة الحديثة وتعبيرًا عن فشلها؛ فعلى غرار كل شيء يتبع الطرائق العلمية العقلانية الحديثة ذات التنسيق والإدارة الفعالة، تخطت الهولوكوست جميع النماذج التقليدية للإبادة، بل كشفت أيضًا عن الطبيعة البدائية المسرفة لجميع النماذج التي يزعم بعضهم أنها تضاهيها. كانت الهولوكوست، مثل كل شيء آخر في مجتمعنا الحديث، إنجازًا هائلًا بجميع المقاييس، ولا سيما إذا ما قيست بالمعايير التي قدسها هذا المجتمع وجعلها أنشودة مؤسساته. لذا، تعلو الهولوكوست حالات الإبادة الجماعية الماضية كافة، مثلما تعلو أبراج المنشآت الصناعية الضخمة الحديثة ورش الحرفيين الصغيرة، أو مثلما تفوق المزرعة الصناعية الحديثة، بكل ما فيها من جرارات وحاصدات ومبيدات حشرية، مزرعة الفلاح التي تعتمد على الحصان والمعول والإزالة اليدوية للحشائش الضارة.

في 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1938، وقعت في ألمانيا حادثة تشير إليها كتب التاريخ باسم «ليلة الزجاج المحطم»، حيث انقض حشد من مثيري الفوضى، بمباركة من الأجهزة الرسمية في الخفاء، على متاجر اليهود وكُنسهم ومنازلهم، فدمروها ونهبوها وأضرموا النيران فيها، كما حصدت تلك الحادثة أرواح ما يقرب من مئة شخص. كانت الليلة تلك هي الهجوم الشعبي الوحيد الذي وقع على نطاق واسع في شوارع المدن الألمانية طوال الفترة التي وقعت فيها الهولوكوست، بل كانت الحادثة الوحيدة التي اتبعت النمط التقليدي الثابت للعنف الجماعي الغوغائي ضد اليهود. وهي بذلك لا تختلف كثيرًا عن سابقاتها، بل إنها لا تمثل شذوذًا عن التاريخ الطويل للعنف المتأصل عند عامة الشعب منذ الأزل، من العصور الوسطى وحتى أزمنة معاصرة تقريبًا، وإن غلب عليها طابع ماقبل الحداثة في روسيا وبولندا ورومانيا. ولو أن الإبادة النازية لليهود كانت تتألف من ليالي زجاج محطم وأحداث مشابهة، لما كان في مقدورها أن تضيف شيئًا يذكر سوى

فقرة أخرى أو فصل في الأكثر إلى مدونات تاريخية تتألف من مجلدات عدة عن المشاعر المسعورة، وسعار القتل، وإعدام الغوغاء أناسًا بلا محاكمة، وعربدة الجنود في البلاد المغلوبة، لكن الإبادة النازية لم تسلك هذا الطريق.

لم يكن ذلك ليحدث لسبب بسيط، وهو أنه لا يمكن تخيل ارتكاب جرائم قتل جماعي على شاكلة الهولوكوست وحجمها مهما تكررت ليالي الزجاج المحطم.

تأملوا الأرقام! الدولة الألمانية أبادت ما يقرب من ستة ملايين يهودي. فإذا كان معدل القتل في اليوم الواحد 100 شخص، فإن ذلك يعني أن ألمانيا كانت بحاجة إلى 200 سنة تقريبًا لتنفيذ أهدافها. صحيح أن العنف الفوضوي للغوغاء يستند إلى عوامل نفسية خطأ وإلى مشاعر عدوانية، وأن هناك أناسًا تمكن إثارة مشاعرهم واستغلالها، لكن من الصعب العزف على هذا الوتر 200 سنة. فالمشاعر وأُسسها البيولوجية لها مدى زمني طبيعي. والشهوة، وإن كانت شهوة إراقة الدماء، ستصل إلى مرحلة الإشباع بمرور الوقت، ناهيك بتقلّب المشاعر التي تتحول وتتبدل؛ فالقتل الفوضوي الغوغائي لا يمكن الاعتماد عليه لأن من الممكن أن يتأثر بالرأفة الإنسانية، فربما يتأثر مثلًا بمعاناة الأطفال، ولا غنى عن قتل الأطفال إذا كان الهدف إبادة عِرق بكامله.

يتطلب القتل الجماعي الشامل أن تحل البيروقراطية محل الغوغائية، وطاعة السلطة محل مشاعر الغضب؛ فالبيروقراطية الواجبة تظهر فاعليتها، سواء أكان جنودها من المعادين المتطرفين لليهود أم غير المتحمسين لمعاداة اليهود، وهي بذلك تفسح المجال كثيرًا للتجنيد والتعبئة. والبيروقراطية تحكم أفعال الأفراد، لا بإثارة المشاعر والانفعالات، بل بتنظيم الأعمال الروتينية. وهي تضع قواعد نظامية ولا تُصغي إلى التفرقة التي تفرضها مشاعر الأفراد وإرادتهم، مثل التفرقة بين الأطفال والبالغين،

والعلماء واللصوص، والأبرياء والمذنبين، بل تظل البيروقراطية أكثر استجابة لإرادة السلطة العليا في إطار هرمي للمسؤولية أيًا كانت تلك الإرادة(144).

إن مشاعر الانفعال والغضب والحماسة وسائل بدائية بالية تفتقر إلى الكفاءة، ولا تصلح للإبادة الجماعية؛ فمن الطبيعي أن تتلاشى هذه المشاعر قبل انتهاء المهمة المطلوبة. وليس في الإمكان بناء آمال عريضة وخطط كبيرة على هذه المشاعر، فهي لن تحقق شيئًا يفوق الآثار اللحظية التي تسفر عنها موجة من موجات العنف، أو سقوط نظام قديم، وإفساح الطريق لإقامة حكم جديد. فلم يكن جنكيز خان أو بطرس الناسك بحاجة إلى تكنولوجيا حديثة ووسائل علمية حديثة للإدارة والتنسيق، بينما ستالين وهتلر استعانا بذلك كله. ولقد سفَّه مجتمعنا العقلاني الحديث أولئك الهواة أمثال جنكيز خان وبطرس الناسك، بل قضى عليهم، ومهد الطريق لأناس برعوا في ارتكاب الإبادة النظامية الممنهجة بكل إتقان وبرود، مثلما فعل هتلر وستالين.

لا يخفى أن الجرائم الحديثة للإبادة الجماعية تتم على نطاق واسع، وأن في فترة زمنية قصيرة في عهدي ستالين وهتلر ارتفع عدد القتلى ارتفاعًا غير مسبوق. بيد أن ذلك لم يكن السمة الجديدة الوحيدة، أو حتى سمة جوهرية، بل كان نتاجًا طبيعيًا لسمات أخرى أكثر أهمية؛ فالقتل الجماعي في الزمن المعاصر يتميز بغياب مفترض لجميع أشكال العفوية والتلقائية من ناحية، والاحتفاء بالأهداف العقلانية المحسوبة بدقة من جهة أخرى. إنه يتميز باستبعاد كامل تقريبًا للتصادف والمصادفة، ويلتزم بالتجرد من المشاعر الجماعية والدوافع الشخصية، كما أنه يتسم بدور صوري أو مهمش، تمويهي أو زخرفي، للتعبئة الأيديولوجية، لكنه يتميز في المقام الأول بالهدف الذي يسعى وراءه.

إن دوافع القتل عمومًا، وبواعث القتل الجماعي خصوصًا، تتعدد وتتنوع. فربما تتجلى في شكل حساب عملي محض للمكاسب، أو كراهية محض أو خوف تام من الآخر. هذا هو الإطار الذي تقع فيه معظم الحروب الأهلية وحملات الإبادة الجماعية ضد سكان البلاد الأصليين. فإذا صاحبت هذه الحروبَ وتلك الحملات نظريةٌ أيديولوجية، فإنها تنحصر في رؤى بسيطة للعالم وشعارات اختزالية: «إما نحن وإما هُم»، أو «هذا المكان لا يسعنا معًا»، أو «إن الهندي الطيب الوحيد هو الهندي الميت». ويتوقع من الخصم أن يقبل العرض بحذافيره إذا عُرض عليه أصلًا. ومعظم أيديولوجيات الإبادة الجماعية تعتمد على تماثل غير مباشر لأفعال ونيات ظنية.

الإبادة الحديثة إبادة مختلفة، إنها إبادة ذات هدف، فالتخلص من العدو ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لغاية، بمعنى أنه ضرورة تنبثق من الهدف النهائي، وهو خطوة يجب اتخاذها من أجل الوصول إلى الغاية، والغاية نفسها رؤية عريضة لمجتمع يفوق المجتمع القائم، ويختلف عنه اختلافًا جذريًا، فالإبادة الحديثة أحد عناصر الهندسة الاجتماعية، وهي تهدف إلى إقامة نظام اجتماعي يخضع لخطة المجتمع المثالي الكامل.

يتعامل مدبرو الإبادة الجماعية الحديثة ومديروها مع المجتمع بوصفه مادة تخضع للتخطيط والتصميم الواعي. هذا المجتمع بحاجة إلى أكثر من مجرد تغيير جزئية واحدة أو أكثر من تفصيلاته المتعددة، أو مجرد تحسين هنا وهناك، أو مجرد علاج لبعض الأمراض المزمنة. هذا المجتمع بحاجة إلى أهداف أكثر طموحًا وراديكالية حيث يمكن إعادة هيكلة المجتمع وإجباره على الامتثال لخطة عامة مدروسة علميًا؛ فالإنسان يستطيع أن يوجِد مجتمعًا أفضل من المجتمع «القائم فحسب»، ذلك المجتمع الموجود من دون تدخّل واعٍ من البشر. كما يوجد دائمًا بُعد جمالي لتلك الخطة العامة، بمعنى أن العالم المثالي المستقبلي لا بد من أن يطابق معايير الجمال الأسمى. أو كما قال ألبيرتي في كلماته الخالدة: إذا بُني هذا العالم،

فإنه سيبعث الرضا التام، تمامًا مثل العمل الفني الكامل، وسيكون عالمًا لا يزيده جمالًا أي إضافة أو حذف أو تعديل.

هذه هي رؤية البستاني؛ رؤية تسلط أضواءها على شاشة بحجم العالم. فكل بستاني يستحق هذا الاسم بحق يُحسن المعرفة، ولو بسيطة، بجميع أفكار مهندسي العالم المثالي ومشاعرهم وأحلامهم ودوافعهم. وبعض المتخصصين في أعمال البستنة يكره الحشائش الضارة التي تفتك بالبستان، ويكره القبح وسط الجمال والشوك وسط الورود. لكن هناك من لا يهتم إطلاقًا بمثل هذه المشاعر نحو الحشائش، فهي مجرد مشكلة يجب حلها ومهمة إضافية يجب القيام بها. لكن ذلك لا يغير من مصير الحشائش في كلتا الحالتين لأنها ستُستأصَل لا محالة. ولو سُئل القائمون بأعمال البستنة أو أتيحت لهم الفرصة بأن يتدبروا الأمر، فلن يختلفوا على ضرورة القضاء على الحشائش، لا لعلة فيها، ولكن لأن الفردوس الجميل يتطلب ذلك.

الثقافة الحديثة ثقافة بستنة؛ ثقافة ترى نفسها خطة لحياة مثالية وتنظيم مثالي للأوضاع الإنسانية؛ ثقافة تستمد هويتها من الارتياب في الطبيعة العفوية. واقع الأمر أن الثقافة الحديثة تُعرِّف نفسها وطبيعتها، والفرق بينهما، من خلال ارتيابها المزمن في العفوية، ومن خلال تطلعها إلى نظام أفضل ومصطنع بالضرورة. وبغضّ النظر عن الخطة العامة، فإن نظام البستان المصطنع يحتاج إلى أدوات ومواد أولية، كما يحتاج إلى مقاومة الأخطار والاضطرابات التي تهدده. والنظام الذي كان في البداية مجرد خطة أصبح يحدد ماهية الأداة، وماهية المواد الأولية، وماهية الأشياء العديمة الفائدة، وماهية الأشياء الضارة، وماهية الآفات والحشائش الضارة. هذا النظام يصنف جميع عناصر الكون وفق علاقاتها به، وهذه العلاقات هي المعنى الوحيد الذي يضفيه عليها ويجيزها؛ إنها المنطق الوحيد الذي تقوم عليه أفعال البستاني، وهي أفعال متمايزة تمامًا مثل هذه العلاقات.

والنظام يرى أن جميع الأفعال أداتية، وأن جميع أهداف الفعل هي تسهيلات أو معوقات.

إن الإبادة الحديثة، مثل الثقافة الحديثة، مهمة يؤديها البستاني. إنها ليست سوى أحد الأعمال الروتينية الكثيرة التي يقوم بها أناس يتعاملون مع المجتمع على أنه مجرد بستان. وما دام نظام البستان يحدد ماهية الحشائش الضارة، فلن يكون هناك بستان يخلو منها. طبعًا، ستزال الحشائش لأن التخلص منها عمل بنّاء لا هدام، وهو لا يختلف عن الجهد الآخر الذي تتضافر أشكاله من أجل تأسيس جنة الكمال ورعايتها. فجميع الرؤى التي تنظر إلى المجتمع على أنه بستان تصف قطاعات منه بأنها حشائش بشرية مثل الحشائش الضارة الأخرى التي لا بد من عزلها واحتوائها ومنعها من الاستشراء ومحوها وطردها خارج حدود المجتمع، وإذا لم يفلح ذلك كله، فلا بد من إبادتها.

لم يُقتل الضحايا في عهدي هتلر وستالين من أجل الاستيلاء على الأراضي واستعمارها، بل قُتلوا في معظم الأحوال بطريقة آلية فاترة مجردة من العواطف الإنسانية، بما في ذلك الكراهية؛ قُتلوا لأنهم لا يصلحون لسبب أو لآخر في خطة مجتمع يبلغ حد الكمال، فلم يكن قتلهم عملًا هدامًا، بل كان عملًا بنَّاءً؛ إذ أُبيد الضحايا لتتسنى إقامة عالم إنساني أفضل بحق، عالم أكثر كفاءةً وخلقًا وجمالًا. إنه العالم الشيوعي أو العالم الآري الخالص. وفي كلتا الحالتين، يتجلى عالم متناسق ومتناغم وخالٍ من الصراعات، وسهل الانقياد بأيدي الحكام. أما من لهم ماضٍ أو جذور معيبة يتعذر استئصالها، فلا مكان لهم في هذا العالم المشرقً الذي لا تشوبه شائبة. فليس في مقدور هؤلاء، مثل الحشائش الضارة، أن يغيروا أنفسهم وطبيعتهم. ولا أمل في إصلاحهم أو إعادة تأهيلهم. لا بد من إبادتهم لأسباب تتعلق بالوراثة الجينية أو التصورية؛ أسباب تتعلق بآلية طبيعية محصنة ضد التطويع الثقافي.

كانت الإبادات التي أفرزها النظام الشيوعي والحلم الآري أشهر أنواع الإبادة وأكثرها تطرفًا. إنها لم تنحرف عن روح الحداثة وعن الطريق الرئيس لسيرورة التهذيب الحضاري، بل كانت أبلغ تعبير عن تلك الروح. حاولت هذه الأنواع الحديثة من الإبادة تحقيق أسمى أهداف التحضر التي لم يحققها معظم الأنواع الأخرى، كما كشفت عما تمتلكه الحضارة الحديثة من جهد وأحلام يطمحان إلى التخطيط والترشيد والتحكم، وما يمكن أن يحققه هذا الجهد وهذه الأحلام إذا لم يكبح جماحهما أو يبطل مفعولهما.

عاشت معنا تلك الأحلام وذلك الجهد زمنًا طويلًا، وأنتجا ترسانة قوية وكبيرة من التكنولوجيا والمهارات الإدارية. كما أنهما أفرزا مؤسسات تخدم هدفًا وحيدًا، هو «حوسلة»[(145)] السلوك الإنساني. وهذه «الحوسلة» تتجلى في السعي إلى تحقيق أي هدف بكفاءة وحماسة، بالتزام أيديولوجي أو من دونه، بوازع أخلاقي أو من دونه. هذه الأحلام وهذا الجهد يضفيان شرعية على احتكار الحكام للغايات و«حوسلة» المحكومين، وهي تُعرِّف أغلبية الأفعال بأنها وسائل، وتُعرف الوسائل بأنها انصياع تام للمنظومة القائمة، أي خضوع للغاية العظمى، ولمن يضعونها، وللإرادة العليا، وللمعرفة التي تتجاوز الأفراد.

هذا لا يعني بالتأكيد أننا جميعًا نعيش كل يوم وفق مبادئ أوشفيتز، فإذا قلنا إن الهولوكوست جريمة حديثة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن الحداثة محرقة، بل كانت الهولوكوست نتيجة ثانوية أفرزتها رغبة حديثة محمومة في الوصول إلى عالم يخضع لخطة وسيطرة كاملتين ما إن شرعت الرغبة في الخروج عن السيطرة، ورمحت بلا لجام. وفي معظم الأحوال، لم تُترك الحداثة تفعل ما تشاء لأن طموحاتها تتصادم مع تعددية العالم الإنساني، وهي طموحات لا يمكن أن تصير واقعًا لأنها تفتقر إلى القوة المطلقة الكافية والقوة الفاعلة الاحتكارية الكافية التي تمكنها من تجاهل أو سحق جميع القوى المستقلة التي تحقق التوازن وتقاوم الإجرام.

خصوصية الإبادة الحديثة

عندما يتحقق الإيمان بالحلم الحداثي باعتباره قوةً مطلقة قادرة على احتكار الوسائل الحديثة للفعل العقلاني، وعندما تتحرر هذه القوة من السيطرة الاجتماعية المؤثرة، فلا مفر من الإبادة الجماعية؛ لا مفر من إبادة حديثة على شاكلة الهولوكوست، إنها لحظة لا تتكرر كثيرًا، ومصادفة قلّما تتكرر، وقلّما يمر التيار في الدائرة الكهربية القصيرة بين نخبة حاكمة مهوسة أيديولوجيًا وإمكانات هائلة أبدعها العمل النظامي العقلاني وطورها المجتمع الحديث. وإذا ما حدث ذلك، تتضح جوانب معيّنة للحداثة، وهي جوانب تظهر بوضوح أقل في ظروف مختلفة، وربما تُستبعد محاولة تفسيرها بكل سهولة.

تتسم الهولوكوست بتفرد مزدوج؛ إنها فريدة بين حالات تاريخية أخرى للإبادة لأنها حديثة، وهي أيضًا فريدة قياسًا بالطبيعة اليومية المألوفة للمجتمع الحديث؛ ذلك أنها تجمع بعض العناصر المعتادة للحداثة التي لا تجتمع عادة. وفي هذا التفرد الأخير، يكون الجمع التوافقي وحده نادرًا وغريبًا، وليس العناصر التي تُجمع ويُوفق بينها. أما إذا كانت هذه العناصر منفصلة، فإن كل واحد منها يكون عاديًا واعتياديًا؛ فالمعرفة بالملح الصخري أو الكبريت أو الفحم لا تكتمل إلا إذا علم المرء وتذكّر أن عند خلط هذه العناصر فإنها تتحول إلى بارود.

قالت غوردن قولًا بليغًا في ملخص بحثها عن الهولوكوست بوصفها أنموذجًا فريدًا وحادثة اعتيادية في آنٍ:

> الإبادة النظامية، على عكس المذابح العشوائية، لم يكن من الممكن أن ينفذها سوى حكومة قوية للغاية، ولم يكن من الممكن أن تنجح إلا تحت ستار زمن الحرب؛ فمجيء هتلر وأتباعه المتطرفين المعادين لليهود، ومركزة السلطة في أيديهم في ما بعد، جعلا إبادة اليهود الأوروبيين أمرًا ممكنًا.
>
> وتطلبت عمليات القتل والإقصاء المنظم تعاون قطاعات ضخمة من القوات العسكرية والبيروقراطية، إضافة إلى عدم اكتراث من جانب أفراد الشعب الألماني، سواء أكانوا

يباركون الإبادة والاضطهاد النازي أم لا [(146)].

تحدد غوردن عوامل متعددة أدى اتحادها إلى حدوث الهولوكوست: (1) معاداة اليهود الراديكالية على شاكلة النازية (وكما أوضحنا في الفصل السابق، فهي عوامل حديثة، سواء أكانت عنصرية أم إقصائية)؛ (2) تحويل معاداة اليهود إلى سياسة عملية لدولة مركزية قوية تمتلك جهازًا بيروقراطيًا هائلًا ذا كفاءة عالية، أي «دولة الطوارئ»؛ (3) زمن الحرب المذهل الذي سهّل على الحكومة والنظام البيروقراطي الذي يحكمها فعل أشياء ما كان لهما أن يفعلاها من دون اصطدام محتمل بمعوقات خطِرة للغاية في وقت السلم؛ (4) سياسة عدم التدخل والقبول السلبي لهذه الأوضاع من أفراد الشعب ككل.

إن عاملين من بين هذه العوامل ليسا جوهريين، وليسا بالضرورة سمتين أصيلتين من سمات المجتمع الحديث، وإن كانا دائمًا إمكانية له، وربما يمكن اختصارهما في عامل واحد، وهو أن مع صعود النازيين إلى السلطة، لم يكن ثمة مفر من الحرب فعلًا، بيد أن باقي العوامل الأخرى طبيعية تمامًا؛ إنها موجودة على الدوام في كل مجتمع حديث، والمبادئ التي لازمت نشأة الحضارة الغربية الحديثة ونهوضها هي التي جعلت وجود هذه العوامل أمرًا ممكنًا وحتميًا.

حاولت في الفصل السابق إبراز العلاقة بين المعاداة الراديكالية والإقصائية لليهود والتحولات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تُسمى عادة تطور المجتمع الحديث. وفي الفصل الأخير من هذا الكتاب، سأحاول تحليل تلك الآليات الاجتماعية المعاصرة التي تُسكت الوازع الأخلاقي أو تُحيِّده، وتصد الناس عن مقاومة الشر على وجه العموم. أما هنا، فأريد التركيز على عامل واحد فقط، لكنه العامل الأكثر أهمية في حدوث الهولوكوست، وأعني بذلك الأنماط الأنموذجية للعمل البيروقراطي

التكنولوجي الحديث، والعقلية التي تؤسسها وتولدها وتعززها وتحافظ على استمراريتها.

ثمة طريقان متضادان لمعالجة الهولوكوست: أن نرى فظائع القتل الجماعي دليلًا على هشاشة الحضارة الغربية، أو أن نتناولها على أنها دليل على إمكاناتها المروعة. ويمكن بعضهم أن يبرهن أن عند السيطرة على المجرمين، يحدث تعليق للآداب المتحضرة للسلوك، ومن ثم ربما يظهر الحيوان الأبدي المتخفي دائمًا تحت جلد الكائن المُدَرب على المهارات الاجتماعية. ويمكن أن يثبت أناس آخرون أن مجرد أن يتسلح البشر بما تفرزه الحضارة الحديثة من مفاهيم تصورية ومنظومات تقنية متطورة، فإنهم يقبلون على فعل أشياء تمنعهم طبيعتهم من فعلها. بعبارة أخرى، وفي إطار الرؤية الهوبزية، يمكن القول إن الحالة غير الإنسانية في مرحلة ماقبل التحضر الاجتماعي لم يُقضَ عليها تمامًا على الرغم من الجهد المبذول على طريق التحضر. وعلى النقيض من ذلك، نجد طريقًا ثانيًا يمكن أن نصرّ فيه على أن سيرورة التحضر نجحت في استبدال الدوافع الطبيعية بأنماط اصطناعية مرنة للسلوك البشري، ومن ثم إمكانية ارتكاب أعمال وحشية وتدميرية على نطاق لا يتصوره أحد ما ظلت الميول والنزعات الطبيعية توجه الفعل الإنساني. ونحن نرجح هذا الطريق الثاني في تناول الهولوكوست، وسنبين مقدرته التفسيرية في السطور التالية.

يميل معظم الناس وكثيرون من واضعي النظريات الاجتماعية إلى تفضيل الطريق الأول على الطريق الثاني. وهذا النزوع دليل على النجاح الملحوظ لأسطورة الأصل المرَضي التي وظفتها الحضارة الغربية في أشكال مختلفة على مر الزمان من أجل إضفاء شرعية على هيمنتها المكانية وتصويرها على أنها أفضلية زمانية. لقد صورت الحضارة الغربية صراعها من أجل الهيمنة على أنه معركة مقدسة للإنسانية ضد البربرية؛ معركة العقل ضد الجهل، والموضوعية ضد التحامل، والتقدم ضد التخلف، والحقيقة ضد الخرافة، والعلم ضد السحر، والعقلانية ضد الانفعالات

والعواطف. كما فسرت الحضارة الغربية تاريخ هيمنتها بأنه الإحلال التدرّجي المتصلب لسيادة الإنسان على الطبيعة محل سيادة الطبيعة على الإنسان، وقدمت إنجازاتها على أنها في المقام الأول تقدم حاسم في الحرية الإنسانية في الفعل والإبداع والأمن، بل إنها قرنت الأمن والحرية بنمط نظامها الاجتماعي ووحدت بينهما، فالمجتمع الغربي الحديث يعني المجتمع المتحضر، ومن ثم فإن كل مجتمع متحضر يشير إلى حالة قضى فيها الإنسان على القبح الطبيعي والعلة المرَضية الطبيعية ومعظم الميول البشرية الكامنة نحو العنف والوحشية، أو في الأقل إلى حالة كبح فيها الإنسان جماح هذه الأمراض الطبيعية، فالصورة الشهيرة للمجتمع المتحضر هي تلك التي تتميز في المقام الأول بغياب العنف، صورة مجتمع ينعم بالأمن والوداعة والرقي.

ربما تكون قدسية جسد الإنسان وطهارته أبلغ تعبير رمزي عن الصورة الأنموذجية للحضارة الغربية الحديثة؛ إنهما يعكسان الحذر الذي نتوخاه بألا ننتهك أكثر الأشياء خصوصية، والحذر الذي نتوخاه في تجنب الملامسة الجسدية، والحذر الذي نتوخاه في الالتزام بالمسافة الجسدية التي تنصح بها ثقافة المجتمع، وإظهار شعورنا بالاشمئزاز والغثيان كلما رأينا أو سمعنا عن انتهاك هذا الكيان الطاهر المقدس. وفي إمكان الحضارة الحديثة أن توفر القصص والحكايات الخيالية المرتبطة بقدسية جسد الإنسان واستقلاليته، بفضل الآليات الفعالة للتحكم الذاتي الذي طورته، ونجحت بوجه عام في توليده في عملية التعليم الفردي. ومجرد أن تصبح آليات التحكم الذاتي المتولدة فعالة ومؤثرة، فإنها تتخلص من الحاجة إلى التدخل الخارجي اللاحق في الجسد. إن خصوصية الجسد تؤكد المسؤولية الشخصية عما يصدر منه من سلوك، ومن ثم فهي تُضيف جزاءات قوية للتدريبات الصارمة التي يؤديها الجسد. وفي السنوات الأخيرة، استغلت السوق الاستهلاكية هذا الأمر أسوأ استغلال، وشجعت على استبطان الطلب على التدريب الجسدي، وأصبح تطوير التحكم الذاتي الفردي يميل إلى أن

يكون هو نفسه ذاتي التحكم، على طريقة «افعلها بنفسك» (DIY، أو Do It Yourself). لذلك، فإن الحظر الثقافي على الاتصال المباشر بجسد آخر هو عبارة عن وقاية فعالة ضد تدخلات محتملة من شأنها أن تزعزع نمط النظام الاجتماعي القائم على الإدارة المركزية إذا لم تجد من يقاومها، فغياب العنف عن التواصل الإنساني اليومي العام شرط لا غنى عنه، وهو إحدى النتائج الدائمة لمركزة القهر.

باختصار، إن الغياب العام للعنف بوصفه سمة من سمات الحضارة الحديثة هو مجرد وهْم وسراب. إنه، على نحو أدق، جزء متمم لدفاعها عن نفسها وتمجيدها لذاتها. إنه، باختصار، جزء متمم لأسطورتها التي تكتسب منها شرعيتها. وليس صحيحًا إطلاقًا أن حضارتنا الغربية تنبذ العنف بسبب طبيعته غير الأخلاقية المهينة الوحشية.

> لئن كانت الحداثة تتعارض حقًا مع الانفعالات البربرية، فإنها لا تتعارض إطلاقًا مع الاضطهاد والذبح والتدمير الهادئ الفعال؛ فكلما ازدادت العقلانية الخاصة بجودة التفكير، ازداد حجم الدمار. ففي زمننا هذا، على سبيل المثل، ما عاد التعذيب والإرهاب من أدوات التعبير عن نوبات الانفعال والغضب، بل أصبحا من أدوات العقلانية السياسية(147).

ما حدث في حقيقة الأمر في أثناء فرض سيرورة التهذيب الحضاري هو إعادة انتشار للعنف وإعادة توزيع لمنافذه. كان العنف مثل أشياء عدة تعودنا مقتها والاشمئزاز منها، ولجأت الحداثة إلى إخفائه عن الأنظار بدلًا من القضاء عليه، فأصبح الناس لا يرون العنف، إذ اختفى من النطاق الضيق للتجربة الشخصية الخاصة، وتوارى في مناطق منعزلة خلف السياجات والأسوار. وبوجه عام، أخفت الحداثة العنف في مناطق لا يصلها عامة أفراد المجتمع، وأجلته أو أزاحته إلى «مناطق غامضة»، بعيدًا من أنظار الغالبية العظمى من أفراد المجتمع، ولا سيما الأغلبية التي يُحسب لها حساب. كما صدَّرت الحداثة العنف إلى أماكن بعيدة لا علاقة لها عمومًا بحياة البشر المتحضرين وعملهم، ونصحت بعدم زيارة مثل هذه الأماكن.

المحصلة النهائية لذلك كله هي مَركزة العنف؛ فمجرد أن يتمركز العنف في يد واحدة لا ينافسها أحد، يصبح في مكان وسائل القهر تحقيق نتائج لم يسمع أحد بها، حتى إن لم تتسم هذه الوسائل بالكمال التقني. ويعود ذلك إلى أن مركزة وسائل القهر تعزز تكثيف التطورات التقنية، ومن ثم تتضخم آثار المركزة أكثر فأكثر. وقد أشار أنتوني غيدنز إلى ذلك كثيرًا في كتابيه *Contemporary Critique of Historical Materialism* (**النقد المعاصر للمادية التاريخية**) (1981) و*The Constitution of Society* (**تكوين المجتمع**) (1984))، حيث أكد أن محو العنف من الحياة اليومية للمجتمعات المتحضرة كان يرتبط دومًا بعسكرة كاملة للعلاقات داخل المجتمع وبإنتاج اجتماعي داخلي للنظام. بذلك، جمعت الجيوش المتأهبة وقوات الشرطة بين الأسلحة المتطورة والتكنولوجيا الفائقة للإدارة البيروقراطية. وطوال القرنين الماضيين، كان عدد الأشخاص الذين لقوا مصرعهم نتيجة هذه العسكرة في زيادة مطردة، ووصل إلى حد لم يسمع عنه أحد قط.

استوعبت الهولوكوست عددًا ضخمًا من وسائل القهر، وسخّرت جميع هذه الوسائل في خدمة هدف واحد. لذا، فإنها كانت أيضًا حافزًا لمزيد من التخصص والإتقان التكنيكي الإجرائي. ولكن كان هناك ما هو أهم من عدد وسائل التدمير وجودة التقنية، وأعني بذلك الطريقة التي استُخدمت بها هذه الوسائل التدميرية والجودة التكنيكية. لقد اعتمدت فاعلية هذه الوسائل اعتمادًا كبيرًا على إخضاع استخدامها لاعتبارات بيروقراطية وتكنيكية إجرائية محض؛ هذه الاعتبارات أكسبت استخدام الوسائل مناعة ضد الضغوط المضادة كالتي يمكن أن تحدث في حالة سيطرة قوى مفككة وغير نظامية على وسائل العنف واستخدامها على نحو عشوائي، وهنا يتحول العنف إلى تكنيك إجرائي. وهو بذلك يتجرد، مثل جميع التكنيكات، من العواطف ويتسم بالعقلانية المحض. وإذا كان «العقل» يعني العقل الأداتي (Instrumental Reason)، يصبح من المعقول في جميع المقاييس أن نطلق آلة البطش العسكرية الأميركية، وقاذفات «ب - 52» وقنابل النابالم وغير

ذلك، على فيتنام التي «تسودها الشيوعية»، وهي «موضوع (Object) أو هدف غير مرغوب فيه» بكل وضوح، فنؤدي بذلك دور «العامل الميكانيكي» حتى نحولها إلى «موضوع أو هدف مرغوب فيه»(148).

آثار التقسيم التراتبي والوظيفي للعمل

كلما خضعت الوسائل لمعايير عقلانية أداتية وانفصلت عن التقويم الأخلاقي للغايات، ازدادت كفاءة استخدام العنف وفاعليته. وكما أشرت في الفصل الأول، تُجيد النظم البيروقراطية كلها فصل الوسائل عن القيمة الأخلاقية، بل إن هذا الفصل هو جوهر العملية البيروقراطية وبنيتها، وهو سر النمو الهائل للإمكانية التعبوية النظامية، وسر عقلانية الفعل وفاعليته. ذلك كله حققته الحضارة بفضل تطور الإدارة البيروقراطية. وبوجه عام، كان الفصل بين الوسائل والقيمة الأخلاقية محصلة لعمليتين متوازيتين ومحوريتين في الأنموذج البيروقراطي للعمل. تتمثّل العملية **الأولى** في التقسيم الوظيفي للعمل بدقة شديدة بوصفها عملية إضافية للتدرج الهرمي للسلطة والمرؤوسية، وبوصفها أيضًا عملية متميزة من هذا التدرج في تبعاتها. والعملية **الثانية** تتعلق بإحلال المسؤولية التكنيكية الإجرائية محل المسؤولية الأخلاقية.

إن تقسيم العمل والتقسيم الناتج من مجرد تدرج السلطة يكوّنان مسافة بين معظم المشاركين في النتيجة النهائية للفعل الجماعي والنتيجة نفسها؛ فالمنفذون المباشرون للفعل هم الروابط الأخيرة في السلسلة البيروقراطية للسلطة، وقبل أن يبدأوا مهمتهم، تجري العمليات الأولية، التي أدت إلى المواجهة، بواسطة أشخاص ليس لهم أي علم أو أي دراية بالمهمة المطلوبة أحيانًا. لم يحدث ذلك في عالم ماقبل الحداثة؛ إذ كانت مراحل العمل كافة تشترك في المهارات المهنية والحرفية نفسها، وكانت المعرفة العملية لأسرار المهنة تنمو باتجاه قمة السلم؛ فالمعلم يمتلك المعرفة نفسها التي

يمتلكها تلميذه، وإن كانت أكبر وأفضل لا غير. أما المشتغلون في سلم البيروقراطية الحديثة، فيختلفون كثيرًا في نوع الخبرة والتدريب المهني الذي تتطلبه وظائفهم، وربما يمتلكون القدرة على تخيل أنفسهم في موضع مرؤوسيهم، وربما يساعد ذلك في الاحتفاظ بـ «علاقات إنسانية طيبة» داخل حجرة العمل. بيد أن ذلك ليس مناخ الأداء الصحيح للمهمات أو فاعلية البيروقراطية بوجه عام. واقع الأمر أن أغلبية الأنظمة البيروقراطية لا تأخذ على محمل الجد الوصفة الرومانسية التي تتطلب من كل موظف بيروقراطي، ولا سيما الموظف الذي يشغل المناصب العليا، أن يبدأ «من القاع» حتى يكتسب وهو في طريقه إلى القمة خبرة العمل من الألف إلى الياء؛ فأغلبية النظم البيروقراطية تدرك تعددية المهارات التي تتطلبها المهمات الإدارية المتفاوتة في الحجم والأهمية، لذا فهي تطبق طرائق توظيف منفصلة ومستقلة لمستويات مختلفة من السلطة الهرمية. ربما يكون صحيحًا أن كل جندي يحمل عصا مشير في حقيبة الظهر، بيد أن عددًا قليلًا ممن يتقلدون رتبة مشير أو عقيد أو نقيب يحتفظ بحراب الجنود في حقائبه.

هذه المسافة العملية والذهنية بين الفاعل والمنتج النهائي تعني أن معظم الموظفين في الأنظمة البيروقراطية يصدرون أوامر من دون دراية كاملة بعواقبها. كما يصعب عليهم تصور تبعاتها في حالات كثيرة. وعادة ما تكون لديهم معرفة مجردة ومنفصلة عن المشاعر، وهي معرفة يمكن التعبير عنها على أحسن وجه في صورة إحصاءات تقدر النتائج من دون إصدار أي أحكام، ولا سيما الأحكام الأخلاقية؛ ففي ملفاتهم وأذهانهم، تظهر النتائج على أحسن وجه في رسوم بيانية على شكل منحنيات وقطاعات دائرية أو على شكل أعمدة من الأرقام. وسواء أكانت الإحصاءات بلغة الأرقام أم بلغة الرسم البياني، فإن النتائج النهائية للأوامر لا روح لها، إذ يقيس الرسم البياني تقدم العمل من دون التطرق إلى طبيعة العملية أو أهدافها، كما تجعل الرسوم البيانية مهمات شديدة الاختلاف قابلةً

للتبادل، فلا شيء يهم سوى نجاح أو فشل يمكن قياسه، ومن ثم فلا اختلاف بين المهمات.

تتفاقم عواقب التباعد التي أفرزها التقسيم الهرمي للعمل على نحو جذري ما إن يصبح هذا التقسيم وظيفيًا (Functional)؛ فليس الأمر هنا مجرد انعدام الخبرة الشخصية المباشرة بالتنفيذ الفعلي للمهمة التي تساهم فيها سلطة متعاقبة، بل انعدام التشابه بين المهمة المطلوبة وبيئة العمل البيروقراطي ككل. وليست مهمة المشارك نسخة مصغرة أو تمثيلًا تصويريًا من المهمة الكبرى، ما يجعل المشارك بعيدًا من الوظيفة التي تؤديها البيروقراطية التي هو جزء منها. والأثر النفسي لمثل هذا الإبعاد كبير للغاية؛ فإعطاء الأوامر بشحن القنابل في الطائرة أمر، والعناية بالإمداد المنتظم للصُّلب في مصانع القنابل أمر مختلف تمامًا. في الحالة الأولى، ربما لا يكون لدى المُكلِّف الأمر فكرة قوية وتصورية عن الدمار الذي ستحدثه القنبلة. أما في الحالة الثانية، فلا يضطر مدير الإمداد بمحض اختياره أن يفكر أساسًا في الغرض الذي صُنعت القنبلة من أجله. وحتى من الوجهة النظرية، ليس للمعرفة التصورية المحض بالمحصلة النهائية أهمية تذكر، ولا علاقة لها بنجاح دور الموظف في العملية بالتأكيد؛ ففي إطار التقسيم الوظيفي للعمل، يصبح كل شيء يفعله المرء متعدد النهايات في الأساس، بمعنى أنه يمكن أن يمتزج ويتكامل في أكثر من وحدة كاملة محدِّدة للمعنى. فالوظيفة (Function) مجردة من المعنى، ومعناها النهائي لا تمتلكه أفعال الفاعلين، بل سيكون «الآخرون» المجهولون البعيدون من المشهد في معظم الأحيان هم من يحددون هذا المعنى. وهنا يتساءل الباحثان كرن ورابوبورت: هل في إمكان العمال في المصانع الكيماوية التي تنتج النابالم أن يتحملوا المسؤولية تجاه الرُّضَّع الذين أحرقتهم نيران النابالم؟ وهل لدى هؤلاء العمال مجرد وعي بأن أناسًا آخرين ربما يعتقدون على نحو معقول أنهم كانوا مسؤولين عن ذلك[149]؟ بالطبع لا. ولا يوجد سبب بيروقراطي

يستلزم ذلك؛ فتقسيم عملية حرق الأطفال إلى مهمات وظيفية دقيقة وفصل تلك المهمات جعلا مثل هذا الوعي في غير محله، بل جعلا اكتسابه صعبًا إلى أبعد حد، فضلًا عن أن المصانع الكيماوية لا أفرادها العاملين هي التي تنتج النابالم.

ترتبط العملية الثانية المسؤولة عن إبعاد الموظف من المهمة الكلية ارتباطًا وثيقًا بالعملية الأولى. فإحلال المسؤولية التكنيكية محل المسؤولية الأخلاقية لا يمكن تصوره من دون الفصل والتشريح الوظيفي الدقيق للمهمات، أو في الأقل لا يمكن تصوره بالقدر نفسه. هذا الإحلال يَحدث فعلًا إلى حد كبير داخل التدرج الخطي الخالص للتحكم والسيطرة؛ فكل موظف داخل السلطة الهرمية مسؤول أمام رئيسه المباشر، ومن ثم يكون مهتمًا، في طبيعة الحال، برأيه وباستحسانه العمل الذي يؤديه. ومهما تكن أهمية ذلك الاستحسان، فهو لا يزال يدرك، وإن كان من الناحية النظرية فحسب، ما ستؤول إليه المحصلة النهائية لعمله. لذا، فإن هناك في الأقل فرصة مجردة لقياس وعي ما إلى وعي آخر، وكذلك اختبار كرم الرؤساء بالقياس إلى بشاعة التبعات. وكلما كانت المقارنة ممكنة، كان الاختيار ممكنًا أيضًا؛ ففي إطار التقسيم الهرمي للسلطة، تظل المسؤولية التكنيكية ضعيفة، في الأقل من الناحية النظرية، بل من الممكن أن يُطلب إليها أن تبرئ نفسها بلغة أخلاقية وأن تنازع الضمير الأخلاقي. على سبيل المثل، ربما يقرر الموظف (Functionary) أن إصدار رئيسه أمرًا ما يتجاوز اختصاصاته وصلاحياته لأنه انتقل من نطاق الاهتمام التكنيكي المحض إلى المغزى الأخلاقي؛ فقتل الجنود بالرصاص أمر عادي، أما قتل الأطفال فأمر آخر. والواجب الذي يحتم طاعة الأوامر العليا لا يصل إلى حد تبرير ما يراه الموظف أعمالًا غير مقبولة من الناحية الأخلاقية، بيد أن جميع هذه الاحتمالات النظرية تختفي أو تضعف إلى حد كبير بمجرد إضافة التدرج الخطي للأوامر أو الاستعاضة عنه بالتقسيم الوظيفي للمهمات وفصلها.

وهنا تنتصر المسؤولية التكنيكية انتصارًا كاملًا وغير مشروط، وهو انتصار لا هزيمة بعده من الناحية العملية.

تختلف المسؤولية التكنيكية عن المسؤولية الأخلاقية في أنها تتغاضى عن كون الفعل مجرد وسيلة للوصول إلى شيء يتجاوزه. فعندما يتحقق استبعاد الروابط الخارجية للفعل من مجال الرؤية، يتحول عمل الموظف البيروقراطي إلى غاية في ذاته، ومن ثم يمكن الحكم عليه من خلال معاييره الداخلية الخاصة بالجودة والنجاح فحسب؛ فالاستقلال النسبي الذي يتباهى به المسؤول المحكوم بتخصصه الوظيفي يصاحبه انعزال عن النتائج الكلية التي يحققها العمل المتفرق والمنسق للمنظمة ككل. فإذا ما انعزلت الأفعال الأكثر تخصصًا من الناحية الوظيفية عن عواقبها البعيدة، فإنها تجتاز الاختبار الأخلاقي بسهولة أو لا تبالي بالعواقب الأخلاقية. وعندما لا يصطدم الفعل بموانع أخلاقية، يمكن ببساطة الحكم عليه وفق أسس عقلانية جلية. ما يهم هو ما إذا كان الفعل قد تم وفق أفضل الخبرات التكنولوجية المتاحة، وما إذا كانت نتيجة الفعل ذات تكلفة اقتصادية معقولة، فالمعايير واضحة ومحددة وسهلة التفعيل.

هنا، نستشف نتيجتين مهمتين من نتائج العمل البيروقراطي. **أولًا**، إذا نظرنا إلى المهارات والمعرفة المتعمقة والقدرة على الإبداع والتفاني في العمل والدوافع الشخصية التي تشجع العاملين على التوظيف الأمثل لهذه السمات، نجد أن من الممكن تعبئتها وتسخيرها في خدمة الهدف البيروقراطي العام حتى إن احتفظ العاملون باستقلال وظيفي نسبي تجاه هذا الهدف، وحتى لو لم يتوافق هذا الهدف والفلسفة الأخلاقية للعاملين. باختصار، النتيجة هي انعدام أهمية المعايير الأخلاقية للنجاح التكنيكي الخاص بالعملية البيروقراطية. ويرى تورشتين فبلن أن غريزة إتقان العمل موجودة في كل إنسان فاعل، وهي تتمركز تمامًا حول الأداء الصحيح للوظيفة المطلوبة. وربما يعزز الحرصَ العملي على إتقان المهمة أيٌّ من العوامل التالية: (1) الشخصية الضعيفة للعامل وصرامة رؤسائه، أو (2)

حرص العامل على الترقية أو طموحه أو فضوله المجرد من العواطف، أو (3) ظروف وبواعث شخصية أخرى أو سمات شخصية. ولكن، على وجه العموم، تفي غريزة إتقان العمل بالغرض حتى في غياب هذه العوامل كلها. وعلى العموم، يرغب الإنسان الفاعل في أن يتفوق في العمل، فهو يريد أن يتقن ما يفعل أيًّا كان ما يفعله. وبفضل التمييز الوظيفي المعقد داخل النظام البيروقراطي، أصبح الإنسان الفاعل معزولًا عن النتائج النهائية للعملية التي يشارك فيها، وأضحت اهتماماته الأخلاقية تنصب على الأداء الجيد للوظيفة المطلوبة. بذلك، أصبحت الأخلاق تتلخص في تحول الإنسان إلى عامل وخبير مشهود له بالكفاءة والجد وجودة الأداء.

نزع إنسانية الأهداف البيروقراطية

أما النتيجة الثانية للعمل البيروقراطي، فتتمثّل في تجريد أهداف العملية البيروقراطية من الصفات الإنسانية، وهذا يعني إمكانية التعبير عن هذه الأهداف بعبارات تكنيكية محض ومحايدة من الناحية الأخلاقية.

نحن نربط التجريد من الإنسانية بصور مروعة لسجناء معسكرات الاعتقال الذين تعرضوا للمهانة وتضاءلت قدراتهم على الفعل إلى المستوى الأساس من مستويات البقاء البدائي؛ إذ حُرم السجناء استخدام الرموز الثقافية السلوكية والجسدية الخاصة بالكرامة الإنسانية، بل جُرِّدوا من كل صفة تربطهم بعالم البشر، أو كما قال بيتر مارش: «عندما يقف المرء جانب سور أوشفيتز، متأملًا هذه الهياكل العظمية النحيلة والبشرة المنكمشة والعيون المُجَوفَة، يتساءل قائلًا: من يستطيع أن يصدق أن هذه الهياكل كانت بشرًا بالفعل؟»[(150)]، غير أن هذه الصور تمثّل أحد التجليات المتطرفة لنزعة يمكن أن نجدها في الأنظمة البيروقراطية كافة، مهما كانت المهمات وديعة وحميدة. وأرى أن عند مناقشة الميل إلى نزع إنسانية الإنسان، ينبغي أن ينصب الاهتمام على قضايا أكثر كلية وعمومية وتشكل

بذلك أهمية أكبر، بدلًا من التركيز على التجليات الحسية المثيرة المخزية وغير المألوفة.

يبدأ التجريد من الإنسانية، بفضل تكوين المسافات بين الذات والموضوع أو الفاعل والمفعول، عندما يغدو في الإمكان أن تُختزل أهداف العملية البيروقراطية إلى مجموعة من المقاييس الكمية. واللغة التي يفهمها مديرو السكك الحديد عند التعامل مع الهدف، هي لغة الأطنان والكيلومترات، فهم لا يتعاملون مع بشر أو حيوانات أو أسلاك شائكة، بل مع الحمولة، وهذا يعني التعامل مع كينونة تتألف برمتها من مجموعة أحجام كمية خالية من أي اعتبارات كيفية. ويرى معظم البيروقراطيين أن كلمة عامة ومحايدة مثل «الحمولة» تشير إلى شيء له مواصفات واضحة ومحددة، ولا يهمهم شيء سوى الإنجازات المالية لأعمالهم، ولا يشغل بالهم سوى المال؛ المال هو الهدف الوحيد الذي يظهر في طرفي المدخلات والمخرجات، أو كما قال القدماء في مثلهم البليغ «المال ليس له رائحة»(151).

عندما تنمو الشركات البيروقراطية، قلّما تحصر نفسها في مجال عمل واحد مميز نوعيًا، بل تنتشر في مسارات جانبية، ويوجهها الانتحاء المالي، وهو نوع من النمو الذي توجهه جاذبية العوائد المرتفعة في رؤوس الأموال. وكما قلنا من قبل، كان «قسم الإدارة الاقتصادية للمكتب الرئيس لأمن دولة الرايخ» هو من يدير عملية الهولوكوست برمتها، ولم تكن هذه الإدارة الاقتصادية مجرد حيلة أو مناورة أو عملية تمويهية.

عندما يُختزَل البشر - مثل جميع الأهداف الأخرى للنظام البيروقراطي - إلى مجرد أحجام كمية محض منفصلة عن القيمة، يفقد البشر ما يميزهم، ويُجرَّدون من إنسانيتهم، بمعنى أن اللغة التي تُستخدم في سرد ما يحدث لهم، أو يُفعل بهم، ترمي بهم خارج عالم الحكم الأخلاقي. واقع الأمر أن هذه اللغة لا تصلح للمقولات الأخلاقية المعيارية؛ فالبشر وحدهم هم من يصلحون أهدافًا للمقولات الأخلاقية. صحيح أن المقولات الأخلاقية يمكن

أن تمتد لتشمل أحيانًا كائنات حية أخرى من غير البشر، ولكنها تفعل ذلك من منطلق مرجعية بشرية أصلية فحسب. والبشر يفقدون هذه المقدرة الأخلاقية ما إن يُختَزلوا إلى مجرد أرقام.

يرتبط نزع إنسانية الإنسان ارتباطًا وثيقًا بأهم سمة للبيروقراطية الحديثة وأكثرها نزوعًا نحو العقلنة والترشيد؛ فجميع الأنظمة البيروقراطية تؤثر نوعًا ما في بعض المواد البشرية المستهدفة، ولذا فإن للتأثير المضاد للتجريد من الإنسانية حضورًا أكبر كثيرًا من مجرد اقتران شبه كامل بآثاره التدميرية. فالجنود يتلقون الأوامر بإطلاق الرصاص على «**أهداف**» تسقط عندما «**تُضرب**»، والعمال تُحرِّضهم الشركات الكبرى على تدمير «**المنافسة**»، وموظفو مؤسسات الرفاه الاجتماعي يهبون «المنح والجوائز التقديرية» تارة و«الاعتمادات الشخصية» تارة أخرى؛ فأهدافهم عبارة عن «مستلمي إعانات إضافية». ومن الصعب إدراك وتذكر البشر الذين يختفون وراء جميع هذه المصطلحات التكنيكية المحايدة. بل إن الأصل هو أنه عندما يتعلق الأمر بالأهداف البيروقراطية، فمن الأجدر ألا تدخل هذه الأهداف مجال الإدراك أو التذكر.

ما إن يتحقق نزع إنسانية أهداف بشرية خاضعة لمهمات بيروقراطية، ومن ثم نزع قدراتها كذوات فاعلة كامنة لها حقوق أخلاقية، حتى ينظر البيروقراطيون إليها بعين اللامبالاة الأخلاقية التي سرعان ما تتحول إلى استنكار واستهجان عندما تتسبب مقاومة الأهداف البشرية أو عدم تعاونها في بطء التدفق الهادئ للروتين البيروقراطي. وليس من المتوقع أن تستطيع هذه الأهداف البشرية التي جردت من الصفات الإنسانية أن تكون صاحبة «قضية وطنية»، والأصعب أن تكون صاحبة «قضية عادلة»، فلا «أهمية» لها يمكن أخذها في الاعتبار، ولا حتى أي حق في المطالبة بالتعبير عن ذاتيتها (Subjectivity) الإنسانية[(152)]، ولذلك تصبح الأهداف البشرية «مصدر إزعاج»، بل إن تمردها يعزز احترام الذات وأواصر

الصحبة بين جماعة الموظفين الذين يرون أنفسهم رفقاء في معركة صعبة تدعو إلى التحلي بالشجاعة والتضحية بالنفس والتفاني في العمل من دون النظر إلى المصلحة الشخصية. وهذا يعني أن الذوات الفاعلة (Subjects) لا المواد البشرية المستهدفة (objects) في الفعل البيروقراطي، هي التي تعاني في أثناء القيام بالفعل، ومن ثم فهي أهل للتعاطف والثناء الأخلاقي. وربما يحق للموظفين القائمين بالفعل أن يشعروا بالفخر والكرامة من سحق تمرد ضحاياهم، مثلما يشعرون بذلك كلما تغلبوا على كل عقبة من العقبات التي تواجههم. إن تجريد الأهداف من الصفات الإنسانية والتقويم الذاتي الأخلاقي الإيجابي يساند الواحد منهما الآخر، وربما يؤدي الموظفون أي عمل بإخلاص من دون أن تفسد ضمائرهم الأخلاقية.

خلاصة القول، يشتمل أسلوب العمل البيروقراطي بالصورة التي تطور بها خلال عملية التحديث على جميع العناصر التكنيكية التي ثبت أنه لا غنى عنها في تنفيذ مهمات الإبادة الجماعية. هذا الأسلوب يمكن أن يخدم أي هدف من أهداف الإبادة الجماعية من دون مراجعة جوهرية لبنيته، أو آلياته، أو أنماطه السلوكية.

البيروقراطية هي على عكس ما يتصور كثيرون. إنها ليست مجرد أداة يمكن استخدامها في تحقيق أغراض وحشية ودنيئة تارة وأغراض إنسانية تارة أخرى. وحتى إذا وُضِعت البيروقراطية في خدمة هدف من الأهداف، فإنها تشبه لعبة النرد، فتعمل وفق منطقها الداخلي وبنيتها الداخلية، وتجعل بعض الحلول أكثر احتمالية وبعضها الآخر أقل احتمالية. وعندما تنطلق الرمية الأولى، يتجاوز النرد بسهولة جميع الحدود التي ربما يقف عندها كثيرون ممن أعطوه هذه الدفعة إذا كان زمام الأمور لا تزال في أيديهم،

وهنا يشبه النرد مقشة صبي الساحر[(153)]؛ فالبيروقراطية مبرمجة على أن تصل إلى الأفضل، وهي مبرمجة على أن تقيس الأفضل بلغة لا تميز هدفًا

بشريًا من هدف بشري آخر، أو أن تميز الأهداف البشرية ممّا دونها، فلا شيء أهم من الكفاءة وخفض التكاليف في التعامل مع الأهداف.

دور البيروقراطية الحديثة في الهولوكوست النازية

هذا ما حدث في ألمانيا منذ نصف قرن عندما عُهد إلى البيروقراطية مهمة تطهير ألمانيا من اليهود. بدأت هذه البيروقراطية من حيث بدأت الأنظمة البيروقراطية الأخرى، بمعنى أنها بدأت بصوغ تعريف دقيق للهدف، وسجلت من ينطبق عليهم هذا التعريف، وفتحت ملفًا لكل واحد منهم، ثم فصلت من وردت أسماؤهم في الملفات عن باقي السكان. وفي النهاية، تحركت لإجلاء الفئة المعزولة من أرض الآريين التي عُزم على تطهيرها بدفع هذه الفئة إلى الهجرة وترحيلها إلى أراض غير ألمانية بمجرد سيطرة الألمان على مثل هذه الأراضي. عندئذ قامت البيروقراطية بتطوير مهارات فائقة في عمليات التطهير، وهي مهارات لا يمكن تبديدها أو تركها حتى تصدأ. فالبيروقراطية التي أبلت بلاءً حسنًا في مهمة تطهير ألمانيا جعلت من الممكن إنجاز مهمات أكثر طموحًا، وجعلت اختيار هذه المهمات أمرًا طبيعيًا. والسهولة المذهلة لمثل هذا التطهير أثارت السؤالين التاليين: لماذا نتوقف في عملية التطهير عند حدود وطن الجنس الآري؟ ولماذا لا نُطَهِّر الإمبراطورية الآرية بأسرها؟ صحيح أن الإمبراطورية كانت عندئذ مسكونية عالمية، ولم يكن لها «جزء خارجي» يمكن فيه التخلص من مزبلة القاذورات اليهودية، ولم يبق سوى اتجاه واحد للترحيل: إلى أعلى، في دخان المحارق.

انقسم المؤرخون الذين كتبوا عن الهولوكوست منذ سنوات عدة وإلى الآن إلى مدرستين: المدرسة القصدية والمدرسة الوظيفية. يصر القصديون على أن قتل اليهود من البداية كان قرارًا صارمًا اتخذه هتلر، ولم ينكشف ذلك إلا في الوقت الملائم. أما الوظيفيون، فيعتقدون أنه كان لدى هتلر فكرة

عامة بخصوص «إيجاد حل» لما يطلق عليه «المشكلة اليهودية»، وأن هذه الفكرة العامة كانت واضحة في حدود خطة «ألمانيا النظيفة» فحسب، لكنها كانت تتسم بالغموض والتخبط من حيث الخطوات العملية المطلوبة حتى تصبح قريبة من الواقع، وهذه الرؤية الوظيفية تؤكدها الدراسات التاريخية. ومهما تكن النتيجة النهائية لهذا الجدل، فقلّما نجد مجالًا للشك في أن المدى الممتد بين الفكرة وتنفيذها ملأه العمل البيروقراطي عن آخره. فلا شك في أنه مهما كان خيال هتلر قويًا، فإنه لم يكن لينجز إلا النزر اليسير لو لم يعهد بهذا الخيال إلى جهاز بيروقراطي عقلاني ضخم يترجمه إلى عملية روتينية تستهدف حل المشكلات. ولا مراء في أن أسلوب العمل البيروقراطي ترك بصمته على جميع صفحات تاريخ الهولوكوست ليراها كل إنسان. صحيح أن البيروقراطية لم تجلب الخوف من التلوث العرقي والهوس بالنقاء العرقي، وأنها لذلك احتاجت إلى أناس حالمين، وأنها تبدأ من حيث ينتهي الحالمون، لكنها صنعت الهولوكوست، وصنعتها على صورتها الخاصة.

يرى هيلبرغ أن مجرد أن سَطَّر أول مسؤول ألماني أول قرار يقضي بإقصاء اليهود، كان مصير اليهود الأوروبيين أمرًا مقضيًا. وينطوي هذا الرأي على حقيقة عميقة ومروعة، هي أن البيروقراطية كانت تحتاج إلى تحديد المهمة المطلوبة لا غير، ولما كانت البيروقراطية تتسم بالعقلانية والكفاءة، عُهِدت إليها المهمة حتى نهايتها.

ساهمت البيروقراطية في حدوث الهولوكوست، لا من خلال مهاراتها وقدراتها المتأصلة فحسب، بل من خلال أمراضها المزمنة الكامنة أيضًا. وكنا قد شرحنا بالتفصيل نزوع جميع الأنظمة البيروقراطية إلى نسيان الهدف الأساس، والتركيز بدلًا من ذلك على الوسائل التي تتحول إلى غايات. ولم تنج البيروقراطية النازية من تأثير هذه النزعة؛ فما إن بدأت آلة القتل تتحرك حتى طورت قوتها الدافعة، وكانت كلما تفوقت في تطهير أراضيها من اليهود، انهمكت في البحث عن أراض جديدة يمكن أن تمارس

فيها مهاراتها الجديدة المكتسبة. ومع اقتراب هزيمة ألمانيا العسكرية، أصبح الهدف الأساس لما يسمى «الحل النهائي للمسألة اليهودية» هدفًا زائفًا. إن ما جعل آلة القتل تستمر آنذاك هو قوتها الدافعة ونظامها الروتيني فحسب؛ فكان لا بد من استخدام مهارات القتل الجماعي لأنها كانت بكل بساطة موجودة هناك. أما الخبراء، فأوجدوا الأهداف لخدمة اختباراتهم وتجاربهم. ونحن نتذكر خبراء المكاتب اليهودية في برلين وهم يبتدعون كل ما استجد من قيود سخيفة على اليهود الألمان، الذين اختفوا قبل زمن بعيد من الأراضي الألمانية. إننا نتذكر ضباط الـ «إس إس» الذين منعوا جنرالات القوات الألمانية المسلحة من إبقاء الحرفيين اليهود أحياء، على الرغم من أنهم كانوا في مسيس الحاجة إليهم في العمليات العسكرية. بيد أن هذا الجنوح الرهيب إلى إحلال الوسائل محل الغايات لا يظهر على نحو أكثر وضوحًا من ظهوره في المأساة المروعة والغريبة التي شهدت قتل اليهود المجريين والرومانيين. لقد وقعت هذه الجريمة بينما كانت الجبهة الشرقية على بعد بضعة أميال فقط، وبتكاليف حربية باهظة؛ إذ انحرفت الموارد الإدارية والجنود والمحركات وعربات السكك الحديد الثمينة عن المهمات العسكرية حتى تُطهر الأنحاء النائية لأوروبا في سبيل الجنة الألمانية التي لم يكن لها قط أن تكون.

البيروقراطية في ذاتها قادرة على ارتكاب جرائم الإبادة. وكي تنخرط في مثل هذه الأعمال، فإنها بحاجة إلى لقاء مع ابتكار آخر للحداثة؛ إنها بحاجة إلى أن تلتقي مع خطة هندسية جريئة تستهدف تكوين نظام اجتماعي أفضل وأكثر اتزانًا وعقلانية. والأهم من ذلك أن تلتقي البيروقراطية بالقدرة على رسم هذه الخطط، والعزم على جعلها أكثر تأثيرًا وفاعلية؛ فالإبادة تحدث عندما يلتقي ابتكاران عبقريان مألوفان من ابتكارات الأزمنة الحديثة. وكل ما في الأمر أن هذا التلاقي كان نادرًا، ولم يكن مألوفًا حتى الآن.

إفلاس الضمانات الحديثة

ما عاد العنف الجسدي وتهديده مجرد إحساس دائم بعدم الأمان الذي يجلبه العنف إلى حياة الفرد، بل إن العنف نوع خاص من الأمن؛ إنه ضغط منتظم على حياة الفرد يتسبب فيه العنف الجسدي الذي يُخزَن ويُخفى وراء مشاهد الحياة اليومية. إنه ضغط مألوف تمامًا، لكن قلّما ندركه، وكنا قد ضبطنا تصرفاتنا ودوافعنا منذ الصبا كي تتناسب مع هذه البنية الاجتماعية(154).

بهذه الكلمات يؤكد نوربرت إلياس من جديد التعريف المألوف الذي يقدم به المجتمع المتحضر نفسه، باعتبار أن التخلص من العنف من الحياة اليومية هو أهم ما يشدد عليه هذا التعريف. وكما رأينا، ليس المحو الظاهري للعنف في واقع الأمر سوى مجرد عملية إجلاء تفضي إلى إعادة حشد للموارد وتدبير مراكز العنف في مواقع جديدة داخل النظام الاجتماعي. فبقعة الحياة اليومية تخلو نسبيًا من العنف، والسبب الدقيق لذلك هو أن العنف الجسدي يجري خلف الكواليس، وعلى نطاق كبير جعله خارج سيطرة أفراد المجتمع تمامًا، ومنحه قوة جبارة لإخماد انفجارات العنف المحظور. فالسلوك الأخلاقي اليومي لطيف ودمث إلى حد بعيد، لأن الناس أصبحوا مهدَّدين بالعنف إذا ما لجأوا إلى العنف في ما بينهم، فليس في إمكانهم استخدام العنف كأداة للمنافسة أو الأمل على نحو معقول في التمرد. لذا، فإن اختفاء العنف من أفق الحياة اليومية كان أحد التجليات الأخرى للنزعات التي تميل إلى مركزة السلطة الحديثة واحتكارها، بمعنى أن العنف اختفى من التعامل بين الأفراد، وأصبح يخضع الآن لقوى تتجاوز قوة الفرد بكل تأكيد. بيد أن هذه القوى لا تفوق كل فرد، لذلك كان هناك ثمن لإصرار الحداثة الغربية على إتمام مكارم الأخلاق بالقوة، والتباهي بها، وتوفير الأمن والأمان في الحياة اليومية - وهذا يذكّرنا بالتمركز الغربي حول أسطورة التعلل بالأمراض الأخلاقية والتي يروق إلياس الاحتفاء بها - وهذا الثمن ربما نضطر نحن القاطنين دار الحداثة إلى دفعه في أي وقت، وربما نضطر إلى دفعه من دون أن يطالبنا أحد بذلك.

إقرار السِّلم في الحياة اليومية يعني في الوقت نفسه أنها أصبحت عاجزة عن الدفاع عن نفسها. فإذا وافق أفراد المجتمع الحديث أو أُرغموا على نبذ العنف في تعاملاتهم وعلاقاتهم، فإنهم يتخلون عن أسلحتهم أمام مديري القهر المجهولين المحجوبين الجبارين المنذرين بالشؤم والهلاك. هذا الوضع يبعث القلق، لا لوجود احتمال كبير بأن ينتهز مديرو القهر فرصة توجيه وسائل العنف التي يمتلكونها ضد المجتمع الأعزل، وإنما لأن استغلال هذه الفرصة أو عدم استغلالها لا يعتمد في الأساس على ما يفعله البسطاء من الرجال والنساء؛ فليس في مقدور أفراد المجتمع الحديث وحدهم أن يمنعوا استخدام القهر الجماعي، ذلك أن إصرار الحداثة الغربية على إتمام مكارم الأخلاق بالقوة يستدعي تحوّل جذري في التحكم في العنف.

إن الوعي بالتهديد الدائم الذي ينطوي عليه عدم التوازن الحديث للقوة ربما يجعل الحياة جحيمًا لا يطاق لولا ثقتنا في سبل الحماية التي نعتقد أنها جزء ثابت من بناء المجتمع الغربي الحديث المتحضر. وفي معظم الأحيان لا نجد سببًا يجعلنا نعتقد أن هذه الثقة ليست في محلها، وفي حوادث مفاجئة ومثيرة قليلة تساورنا شكوك حول قدرات هذه السبل. وربما تكمن الأهمية الكبرى للمحرقة في أنها واحدة من أكثر هذه الحوادث المروعة حتى الآن؛ ففي السنوات التي آلت إلى فكرة «الحل النهائي للمسألة اليهودية»، وُضعت سبل الحماية الحديثة التي نالت أعظم الثقة تحت الاختبار، وكانت النتيجة أنها فشلت الواحدة تلو الأخرى، وفشلت جميعًا في آن.

ربما يكون أكثر هذه الحوادث إثارة للدهشة حادثة فشل العلم كمنظومة من الأفكار وشبكة من مؤسسات التنوير والتدريب؛ إذ انكشفت العورات القبيحة لأعظم مبادئ العلم الحديث وإنجازاته؛ إذ تمثلت صيحات حرب العلم منذ بدايته في تحرير المنطق من العواطف، والعقلانية من الضغوط القيمية، وفاعلية العمل من الأخلاق. ومجرد أن تحققت هذه المقولات، تحول العلم وتطبيقاته التكنولوجية إلى أدوات طيعة في يد سلطة بلا ضمير، وكان

للعلم، على نحو مباشر ونحو غير مباشر، دور حقير ومظلم في حدوث الهولوكوست.

أما الدور غير المباشر، فكانت له أهمية جوهرية من خلال وظيفته الاجتماعية العامة؛ إذ مهد العلم طريق الإبادة من خلال تقويض السلطة، والتشكك في القوة الإلزامية لجميع أنواع التفكير القائم على القيم والمعايير (Normative Thinking)، ولا سيما القوة التي يمثّلها كلٌّ من الدين والأخلاق. والعلم ينظر إلى تاريخه الماضي على أنه كفاح طويل انتصر فيه العقل على الخرافة واللاعقلانية. ولما لم يكن في مقدور الدين والأخلاق أن يضفيا شرعية عقلانية على المعايير والقيم التي فرضاها على السلوك الإنساني، فإنهما وقفا في قفص الاتهام وجُرّدا من السلطات كافة. ولما قيل إن القيم والأعراف أمور ذاتية يتعذر إصلاحها، أضحت الأداتية (Instrumentality) المجال الوحيد الذي يمكن فيه البحث عن التفوق والإتقان. أراد العلم أن يكون منفصلًا عن القيمة، وظل يتباهى بذلك، بل إنه أسكت دعاة الأخلاق من خلال الضغط المؤسسي والاستهزاء بهم، وبالتدرّج فقد البصيرة الأخلاقية والقدرة على التفوه بالقيم الأخلاقية، بل إنه أزاح جميع العقبات التي كان من شأنها أن توقف تعاونه الذي يفيض بالحماسة والحيوية والابتهاج في تخطيط أسرع سبل التعقيم أو القتل الجماعي وأفضلها. كما أنه أزال العقبات التي تمنعه من تصور عبودية معسكرات الاعتقال على أنها فرصة عظيمة وفريدة لإجراء بحوث طبية في سبيل تقدم البحث العلمي، وبالطبع في سبيل تقدم البشرية.

ساعد العلم، أو العلماء على وجه الدقة، الجناة الذين ارتكبوا جرائم الهولوكوست على نحو مباشر أيضًا؛ فالعلم الحديث عبارة عن مؤسسات عملاقة ومعقدة، والبحوث تحتاج إلى تكاليف باهظة لأنها تتطلب مباني ضخمة ومعدات باهظة الثمن وأعدادًا غفيرة من الخبراء الذين يتقاضون مبالغ طائلة. لذلك، يعتمد العلم على التدفق المستمر للأموال والموارد غير النقدية أيضًا، ولا يوفر هذا التدفقَ ويضمن استمراره سوى المؤسسات

الكبرى. رغم ذلك، لا يمكن أن نصف العلم بأنه مذهب التجاريين، أو أن نصف العلماء بأنهم تجار جشعون، فالعلم يتعلق بالحقيقة، والعلماء يسعون إليها. العلماء يقودهم الفضول ويثيرهم المجهول، ولو وضع حب المعرفة في كفة، وجميع الأغراض الدنيوية الأخرى بما فيها المال في كفة، لرجحت كفة حب المعرفة عندهم. قيمة المعرفة والحقيقة وحدها هي زادهم وغرضهم. وإنها مجرد مصادفة، ومصدر إزعاج بسيط، أن الفضول لا يمكن أن يشبع، وأن الحقيقة لا يمكن أن تُكتشف، من دون تدفق متزايد لاعتمادات مالية دائمة، ومعامل باهظة التكاليف، وقوائم رواتب ضخمة. فالعلماء لا يبتغون شيئًا سوى أن يُتركوا لحالهم يروون عطشهم أينما وجدوا كأس المعرفة.

إن الحكومة التي تبسط يد العون وتوفر هذه الإمكانات تراهن على تعاون العلماء وعرفانهم لها بالجميل. وفي المقابل، يصبح أكثر العلماء على استعداد بأن يخضعوا لقوّتها الكبرى، وأن يتنازلوا عن قائمة عريضة من المبادئ، ويختزلوها في عدد قليل من الوصايا والتعاليم الأخلاقية؛ إذ كان العلماء مهيئين، على سبيل المثل، أن يقبلوا الاختفاء المفاجئ لبعض زملائهم أصحاب الأنوف، أو الأسماء، الغريبة. وإذا ما اعترضوا، فكان اعتراضهم يتلخص في أن اختفاء كل هؤلاء الزملاء في هجمة واحدة سيضع جدول البحث العلمي في خطر. ليس ذلك مزحة أو ضجة فارغة، بل هي الحال التي كانت عليها صرخات الأكاديميين وطلاب الطب والمهندسين الألمان، وإن قَلَّ ما نعرفه عن نظرائهم السوفيات إبان عمليات التطهير. لقد طار العلماء الألمان من الفرح، وركبوا القطار الذي تقوده قاطرة النازية نحو العالم الذي تسوده ألمانيا؛ عالم جديد شجاع يتسم بالنقاء العرقي. عندئذ ازدادت طموحات المشروعات البحثية، وتدفقت الموارد والدعم المالي للمعاهد البحثية، ولم يكن لما دون ذلك أهمية تذكر.

في دراسة جديدة رائعة عن مساهمة علماء البيولوجيا والطب في وضع السياسة العنصرية النازية وتطبيقها، فضح روبرت بروكتور الأسطورة

الشائعة التي تقول إن العلم في عصر النازية كان فريسة للقمع وهدفًا لتعبئة سياسية مكثفة فُرضت عليه من فوق من دون نقد ولا مناقشة. هذه الأسطورة تعود في الأقل إلى عام 1941، حينما نشر جوزف نيدهام كتابًا مؤثرًا بعنوان *The Nazi Attack on International Science* (**الهجوم النازي على العلم الدولي**). وقد خلص بروكتور في دراسته الدقيقة إلى أن الرأي الشائع يستخف أيما استخفاف بمقدار الدور الذي أدته النخبة العلمية نفسها في وضع مبادرات سياسية، بل وفي بعض من أفظع هذه المبادرات الرهيبة؛ فهذه الأسطورة تقول إن هذه المبادرات فُرضت من الخارج على علماء ممانعين، ولكنهم كانوا خوّافين وجبناء، بل إنها تقلل أهمية الدور الذي قام به علماء أجلاء ذوو مكانة أكاديمية مرموقة في وضع السياسة العنصرية نفسها وإدارتها. ويرى بروكتور أنه لو كان هناك قهر أو إكراه، «فإنه كان قهرًا يمارسه فريق من النخبة العلمية ضد فريق آخر». وبوجه عام، «أُنشئت مؤسسات اجتماعية وفكرية عدة قبل وصول هتلر إلى السلطة بفترة كبيرة، وأدى علماء الطب الحيوي دورًا فعالًا، إن لم يكن قياديًا، في وضع البرامج العنصرية النازية وتنظيمها وتطبيقها»[(155)]. وكشف في دراسته الجادة لتشكيلات هيئات تحرير مئة وسبع وأربعين دورية طبية في ألمانيا النازية، أن علماء الطب الحيوي لم يكونوا جماعة متطرفة أصابها الجنون والتعصب. وعقب صعود هتلر إلى السلطة، لم تتغير هيئات التحرير، أو أنها تغيرت بنسبة ضئيلة من أعضائها، وأكثر الظن أن التغيير استهدف إزاحة الباحثين اليهود[(156)].

في أفضل الأحوال، أثبتت عبادة العقلانية التي تحولت إلى مؤسسة العلم الحديث عجزها عن منع هذا الوضع من التحول إلى جريمة منظمة. وفي أسوأ الأحوال، برهنت عبادة العقلانية فائدتها في تحقيق هذا التحول. كما كان للعلماء الألمان في صمتهم رفاق كُثر، وكانت الكنائس، الكنائس كلها، هي الرفيق الأول، فما أجمعت الكنائس المتناحرة على شيء سوى التزام

الصمت إزاء الوحشية المنظمة؛ إذ لم يحاول أي منها استعادة سلطتها المهانة، بل إن الكنائس - بوصفها كيانًا يتجاوز رجال الكنيسة كأفراد منعزلين في غالب الأمر - لم تعترف بمسؤوليتها عن الجرائم التي ارتُكبت في بلد ظلت تدعي أنه خاضع لسلطانها، وعلى أيدي أناس يعيشون تحت رعايتها وحمايتها - يُذكر أن هتلر لم يترك الكنيسة الكاثوليكية قط، ولم يتعرض للحرمان الكنسي. ولم تتمسك أي كنيسة بحقها في إصدار أحكام أخلاقية على رعيتها، وفرض التوبة على العصاة.

الأهم أن الاشمئزاز الحضاري الذي ولَّدته الثقافة الحديثة تجاه العنف كان سلاحًا ضعيفًا أمام القهر المنظم، بل إن العادات الحميدة المتحضرة أظهرت القدرة على التعايش بسلام وانسجام مع عمليات القتل الجماعي. لقد فشلت سيرورة التهذيب الحضاري الطويلة في إقامة حاجز متين واحد ضد الإبادة، فكانت آليات القتل الجماعي تحتاج إلى آداب سلوكية متحضرة من أجل تنسيق الأعمال الإجرامية حتى لا تصطدم بتقوى الجناة وورعهم. ولم يكن الاشمئزاز المتحضر من الوحشية لدى المتفرجين قويًا بالقدر الذي يولِّد مقاومة فعالة ضدها، إذ تصرف معظمهم بما تمليه علينا الأعراف الغربية المتحضرة أن نفعله تجاه الأفعال البربرية البشعة. لقد أداروا أعينهم عنها، وأعطوها ظهورهم! أما القلة القليلة التي وقفت في وجه هذه الوحشية، فلم تمتلك قوانين أو عقوبات اجتماعية تساندهم وتُثبِّت خطاهم. لقد قطعوا الطريق وحدهم، ولم يجدوا شيئًا يشد أزرهم، ويبرر حربهم ضد الشر، سوى القول الألماني المأثور: «لا يمكنني أن أفعل غير ذلك» (ich kann nicht anders).

كان هناك فريق يجهز الآلة القوية للدولة الحديثة التي تحتكر العنف الجسدي والقهر، وأمام هذا الفريق فشلت الإنجازات المهولة للحضارة الغربية الحديثة في أن تكون صمام أمان ضد البربرية، وأثبتت الحضارة أنها عاجزة عن ضمان الاستخدام الأخلاقي للقوى المخيفة التي ابتكرتها.

استنتاجات

لو تساءلنا الآن عن الخطيئة الأولى التي تسببت في ذلك كله، ربما يكون انهيار الديمقراطية أكثر الإجابات إقناعًا؛ ففي غياب السلطة التقليدية، لا يوجد نظام للمراجعة والمحاسبة يستطيع الحفاظ على الدولة من احتكار السلطة المطلقة سوى الديمقراطية السياسية. بيد أن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق فور كسر قبضة السلطة القديمة ونظام السيطرة، وتأخذ وقتًا أطول لتثبت أقدامها، ولا سيما إذا كان إسقاط النظام القديم قد تم على عجل. وغالبًا ما تحدث مواقف مثل خلو العرش وعدم الاستقرار في أثناء الثورات الكبرى وبعدها، وهي ثورات تنجح في شل حركة المراكز القديمة للقوة الاجتماعية من دون استبدالها بمراكز جديدة على الفور، ولذا فهي تخلق حالة تعجز فيها القوى الاجتماعية المؤثرة عن إحداث توازن القوى السياسية والعسكرية أو أن تكبح جماحها.

ربما ظهر مثل هذه المواقف حتى في عصور ماقبل الحداثة، في أعقاب غزو دموي أو نزاعات طويلة مدمرة أدت أحيانًا إلى تدمير ذاتي شبه كامل للنخب التقليدية. بيد أن العواقب المتوقعة لهذه المواقف كانت مختلفة، حيث كان من الطبيعي أن يتبع ذلك التدمير انهيار عام للنظام الاجتماعي الأكبر؛ فقلّما تتوقف تدميرية الحرب عند شبكات السيطرة الاجتماعية الخاصة بعامة الشعب وسكان الريف. صحيح أن جزر النظام الاجتماعي المحلية الشعبية كانت عرضة لأعمال العنف والسلب والنهب، لكن كان يمكنها الاعتماد على نفسها حالما تنهار المؤسسة الاجتماعية التي تتجاوز المستوى المحلي. بل إن أسوأ الضربات العنيفة التي تلقتها السلطات التقليدية في مجتمعات ماقبل الحداثة اختلفت في معظم الأحوال عن الانقلابات العنيفة الحديثة في أمرين أساسيين: **أولهما** أن ضربات ماقبل الحداثة لم تمس آليات نظام السيطرة البدائية الشعبية، أو في الأقل لم تقض عليها نهائيًا، و**ثانيهما** أن هذه الضربات أضعفت إمكانية العمل المنظّم على مستوى

أعلى من العمل الشعبي؛ إذ انهارت المؤسسة الاجتماعية للنظام الأكبر، وصار التفاعل بين القوى المحلية يخضع مرة أخرى للعب حر تمارسه قوى غير نظامية.

على النقيض من ذلك، تحدث بوجه عام انقلابات مماثلة في الأزمنة الحديثة بعد اختفاء الآليات الشعبية للتنظيم الاجتماعي وفقدان المجتمعات المحلية لكل من الكفاية الذاتية والاعتماد على النفس؛ فبدلًا من ظهور فعل فطري منعكس يحض على الاستعانة بالموارد والملكات الخاصة، تتجه قوى جديدة تتجاوز القوى الشعبية إلى سد الفراغ، وتسعى إلى توظيف احتكار الدولة للقهر من أجل فرض نظام جديد على الفضاء الاجتماعي. وبدلًا من الانهيار، تصبح السلطة السياسية عمليًا القوة الوحيدة وراء النظام الجديد الصاعد، ولا يوقف مسيرتها أو حتى يكبح جماحها أي من القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تلقت ضربة موجعة نتيجة انهيار السلطات القديمة أو الشلل الذي أصابها.

هذا بالطبع أنموذج نظري قلّما تحقق بحذافيره في الواقع التاريخي. بيد أن فائدته تكمن في أنه يلفت الانتباه إلى عمليات التفكيك الاجتماعي التي يبدو أنها تزيد احتمالية ظهور النزعات الإبادية. وربما تختلف عمليات التفكيك في الشكل والحجم، لكنها تتوحد بفضل التأثير العام الذي تحدثه سيادة القوة السياسية في القوى الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك بفضل التأثير العام الذي تحدثه سيادة الدولة في المجتمع. وربما ظهر هذا التفكيك في أشد صوره في الثورة الروسية وما تبعها من احتكار طويل مارسته الدولة بوصفها الأداة الوحيدة للتكامل الاجتماعي وتوالد النظام، ولكنه ظهر أيضًا في ألمانيا على نحو يفوق الاعتقاد الشعبي الشائع؛ فبعد أن تولى النازيون مقاليد السلطة في إثر انتهاء الفترة القصيرة من جمهورية فايمار، قادوا مسيرة الثورة التي عجزت تلك الجمهورية عن إدارتها لأسباب متنوعة. كانت جمهورية فايمار خليطًا غريبًا من نخب قديمة وجديدة - غير ناضجة - وكانت تشبه الممارسة الديمقراطية في صورتها الشكلية فحسب؛ فقد

أضعف النازيون النخب القديمة أو أبعدوها من المشهد السياسي، واختفت أشكال التعبير الخاصة بالقوى الاقتصادية والاجتماعية الواحدة تلو الأخرى، وظهرت أشكال جديدة تخضع لرقابة مركزية وتستمد قوّتها وشرعيتها من الدولة. وتأثرت الطبقات كلها كثيرًا، لكن أقوى الضربات كانت تستهدف الطبقات التي لم يكن في وسعها امتلاك قوة غير سياسية إلا على نحو جمعي، أي الطبقات من غير ذوي الأملاك والطبقة العاملة غالبًا؛ فالتمركز حول الدولة أو تفكيك جميع المؤسسات العمالية المستقلة وإخضاع حكومة محلية لسيطرة مركزية كاملة جردا جموع الشعب من أي سلطة تقريبًا، وأقصياهم عمليًا من العملية السياسية. لقد شُلَّت القوى الاجتماعية من خلال ضرب سياج منيع من السرية حول نشاط الدولة، وكان ذلك حقًا مؤامرة الصمت التي نسجت الدولة خيوطها ضد الشعب الذي تحكمه. وكانت المحصلة الكلية والنهائية إحلال احتكار شبه كامل تمارسه الدولة السياسية محل السلطات التقليدية، وليس إحلال قوى المواطَنة الناشطة المستقلة، ما أدى إلى حرمان القوى الاجتماعية من التعبير عن نفسها ومن وضع أسس بنيوية للديمقراطية السياسية.

ساهمت الظروف الحديثة في ظهور دولة تمتلك التدابير كافة؛ دولة قادرة على إحلال الإدارة والقيادة السياسية محل الشبكة الكاملة الخاصة بمراكز التحكم الاقتصادي والسياسي. والأهم من ذلك أن الظروف الحديثة أمدت القيادة والإدارة بكل ما تحتاج إليه؛ فالحداثة، كما نعلم، عصر النظام الاصطناعي وعصر التصميمات المجتمعية الكبرى، إنها عصر أصحاب الخطط والرؤى المستقبلية. وبوجه أعم، الحداثة عصر «البستاني» الذي يتعامل مع المجتمع على أنه قطعة أرض بكر لا بد من أن يصممها بدقة، ثم يفلحها، ويعتني بها حتى تصير كما أراد.

لا يوجد حد للطموح والثقة في النفس. والسلطة الحديثة ترى «البشرية» في حالة كبيرة من العجز، وأبناء الجنس البشري في حالة من النقص والوهن والخنوع، وفي حاجة ماسة إلى التحسين والتطوير، ومن ثم لا يبدو

ضربًا من الخيال أو انتهاكًا للأخلاق أن تتعامل السلطة الحديثة مع البشر على أنهم نباتات لا بد من تهذيبها أو اقتلاعها من جذورها إذا اقتضى الأمر، أو أن تتعامل معهم على أنهم قطعان ماشية لا بد من تربيتها. وقد رأى ريتشارد فالتير داريه، أحد الرواد والمنظّرين الأيديولوجيين الأساسيين للاشتراكية القومية الألمانية، أن تربية الحيوانات تصلح أنموذجًا لـ «السياسة السكانية» التي كانت ستعكف على تنفيذها حكومة الفولك أو الشعب العضوي في المستقبل:

> البستاني الذي يترك النباتات لحالها في الحديقة سرعان ما سيصدمه نمو الحشائش الضارة وتغير الطبيعة الأساسية للنباتات. فإذا ما أريد لذلك البستان أن يظل أرضًا خصبة للنباتات، أي إذا ما أريد للبستان أن يعلو فوق القانون القاسي الذي تفرضه القوى الطبيعية، فلا مفر من الاستعانة بالإرادة الخلاقة التي يمتلكها البستاني. ففي إمكان البستاني أن يوفر الظروف الملائمة للنمو أو أن يبعد التأثيرات الضارة. ومن خلال إحدى هاتين الطريقتين أو من خلالهما معًا، يستطيع البستاني أن يرعى بكل عناية النباتات التي تحتاج إلى رعاية وأن يقتلع بلا رحمة الحشائش الضارة التي تحرم النباتات الأفضل من الغذاء والهواء والنور والضوء... وبهذا ندرك أن المسائل المتعلقة بتربية الحيوانات ليست أمورًا تافهة في سياق الفكر السياسي، بل لا بد من أن تكون محور الاهتمامات كافة، وأن الحلول التي تطرحها لا بد من أن تنبع من التوجه الروحي والأيدولوجي للشعب. بل لا بد من أن نؤكد أنه لا يمكن شعبًا أن يحقق التوازنين الروحي والأخلاقي ما لم يضع خطة تربوية محكمة في قلب ثقافته(157).

هكذا ساق فالتير داريه بلغة راديكالية لا يشوبها أي غموض طموحات «تحسين الواقع» التي تشكل جوهر الرؤية الحديثة، وهي طموحات لم نكن لنأخذها على محمل الجد لولا موارد السلطة الحديثة.

هذه هي السمة الأبرز للحداثة، وهي سمة تتضح في فترات التفكك الاجتماعي الشديد؛ ففي غير هذه الفترات، لا يظهر المجتمع بهذه الصورة من انعدام الشكل أو عدم الاكتمال أو عدم الوضوح، بمعنى أنه لا يبدو بالمعنى الحرفي للكلمة بانتظار قفزة من قفزات الخيال أو براعة أحد المصممين حتى يضفي عليه شكلًا. ولا يبدو المجتمع في غير هذه الفترات مسلوب الإرادة والقوة والاتجاه إلى هذه الدرجة، إنه يبدو عاجزًا عن

مقاومة يد البستاني، ومستعدًا لأن يتقولب في أي قالب يختاره له. مزج اللين بالعجز هذا له جاذبية لا يقوى عليها سوى فئة قليلة من الملهمين المغامرين الواثقين في أنفسهم، وهذا المزج ينشئ وضعًا تتعذر فيه مقاومة هذه الفئة.

هذه هي وصفة الإبادة: جلوس من ينفذون الخطة العظيمة على قمة الهرم البيروقراطي للدولة الحديثة وتحريرهم من جميع القيود التي تفرضها القوى غير السياسية - القوى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية؛ فالإبادة جزء متمم لعملية تنفيذ الخطة الكبرى، والخطة الكبرى أعطت شرعية للإبادة، وبيروقراطية الدولة أعطتها السبل والأدوات، وشلل المجتمع أعطاها الضوء الأخضر.

كانت الظروف اللازمة لارتكاب الإبادة مواتية، لكنها لم تكن استثنائية؛ كانت ظروفًا نادرة وليست فريدة. لم تكن هذه الظروف في جوهرها سمة كامنة من سمات المجتمع الحديث، ولم تكن ظاهرة غريبة. لم تكن الإبادة في علاقتها بالحداثة حالة شاذة أو حالة من حالات تعطل العقلانية، بل إنها تكشف ما يمكن أن تفعله النزعات العقلانية الهندسية الحديثة إذا ما تُرك لها الحبل على الغارب، وإذا ما تأكّلت تعددية القوى الاجتماعية. وهذا هو التأكّل الذي رسمته الصورة المثالية الحديثة لمجتمع متناغم منظم خالٍ من الصراع وخاضع لخطة محكمة وسيطرة كاملة؛ فكل محاولة لإضعاف القدرات الذاتية الأساسية لدى الناس بأن يعبروا عن مصالحهم وبأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، وكل اعتداء على التعددية الثقافية والاجتماعية وفرصها في المشاركة السياسية، وكل محاولة لحماية الحرية المطلقة للدولة خلف سياج من السرية السياسية، وكل محاولة تستهدف إضعاف الأسس الاجتماعية للديمقراطية السياسية، هذه المحاولات كلها تزيد احتمالية وقوع كارثة اجتماعية على شاكلة الهولوكوست؛ ذلك أن المخططات الإجرامية تحتاج إلى سبل اجتماعية حتى تكون فعالة، ولكن ذلك أيضًا هو ما تحتاج إليه شجاعة الراغبين في منعها.

يبدو إلى الآن أننا نفتقر إلى تلك السبل الاجتماعية، أما المؤسسات التي تمتلك القدرة على خدمة المخططات الإجرامية، أو التي تعجز عن منع المهمات العادية من أن تكتسب بُعدًا إجراميًا، فلا تعد ولا تحصى. إن جوزف فيزنبوم هو أحد أبرز المتخصصين بالتأثير الاجتماعي لتكنولوجيا المعلومات - لا شك في أنه مجال حديث العهد ولم يكن موجودًا إبان الهولوكوست - وهو يرى أن القدرة على ارتكاب جرائم الإبادة ازدادت في الوقت الراهن:

> طبقت ألمانيا فكرة الحل النهائي للمشكلة اليهودية وكأنها تدريب بسيط في القياس الأداتي. وارتعدت الإنسانية فترة قصيرة عندما لم تستطع أن تُشيح بنظرها عما حدث؛ ارتعدت عندما بدأت تنتشر الصور التي التقطها القتلة بأنفسهم، وعندما بدأ الناجون المساكين يظهرون من جديد إلى النور. لكن في نهاية المطاف، لم يتغير شيء؛ فالمنطق الذي اعتمد على التطبيق البارد المتوحش للعقل الأداتي هو نفسه الذي ذبح خلال العقدين التاليين ضحايا كُثرًا يقدَّر عددهم في الأقل بعدد الضحايا الذين لقوا حتفهم على أيدي الخبراء الفنيين في الدولة الألمانية التي كانت ستدوم ألف عام. إننا لم نتعلم شيئًا، والحضارة اليوم معرضة للخطر والهلاك مثلما كانت آنذاك[(158)].

ما زالت العقلانية الأداتية والشبكات البشرية التي نشأت لخدمتها تفقد بصيرتها الأخلاقية حتى هذه اللحظة، تمامًا مثلما كانت الحال إبان الهولوكوست، أما الأسباب فلم تتغير تقريبًا؛ ففي عام 1961، أي بعد ما يزيد على عشرين عامًا على فضح جرائم النازية، صممت مجموعة من العلماء البارزين مشروعًا علميًا عقلانيًا أنموذجيًا يسمى **ساحة الحرب الإلكترونية** حتى يستخدمه القادة العسكريون في حرب فيتنام. «هؤلاء العلماء أسدوا النصائح العلمية إلى أصحاب السلطة وهم على مسافة سيكولوجية بعيدة من الناس الذين سيتعرضون للقتل والتشويه بفعل نظم الأسلحة التي أوحى بها العلماء إلى أصحاب السلطة»[(159)].

تزداد المسافة النفسية بلا هوادة، وعلى نطاق لم يسبق له مثيل، بفضل التقدم الهائل في تكنولوجيا المعلومات؛ إذ استطاعت هذه التكنولوجيا، أكثر

من أي تكنولوجيا أخرى، أن تمحو إنسانية البشر من الوجود. والناس والأشياء والأحداث تخضع للبرمجة، لذا ينحصر الحديث في المدخلات والمخرجات، وفي تناسب الأرقام والمتغيرات والنسب المئوية والعمليات، وما إلى ذلك، حتى نصل إلى لحظة الانفصال عن الواقع الحي الملموس، ونغرق في التجريد، وهي لحظة لا يبقى فيها سوى قواعد البيانات، والرسوم البيانية، والسجلات المطبوعة(160). كما يزداد الاستقلال الذاتي للتقدم التكنولوجي المحض عن أي غايات إنسانية مشتركة. إننا في عصر تستخف فيه الوسائل التكنولوجية بتطبيقاتها العملية على نحو يفوق أي وقت مضى، وهي لا تُقيِّم هذه التطبيقات إلا بمقاييس الكفاءة والفاعلية التي تؤمن بها. وعلى هذا الأساس، تلاشت سلطة التقويم السياسي والأخلاقي للفعل، ولم يبق لها أي وزن، وقلّما يحتاج الفعل إلى أي تبرير آخر غير الإدراك بأن التكنولوجيا المتاحة هي ما جعلته أمرًا ممكنًا. وهنا يحذرنا جاك إلول من أن التكنولوجيا سوف تحرر نفسها من الأهداف الاجتماعية المشتركة:

> التكنولوجيا لا تتقدم نحو أي هدف، بل تتلقى دفعات من الخلف؛ فالخبير الفني لا يعلم لماذا يعمل، ولا يهتم عادة بذلك، إنه يعمل لأنه يمتلك الأدوات التي تتيح له الفرصة بأن ينجز أعمالًا معيّنة وبأن ينجح في عملية جديدة. ليس هناك نداء نحو هدف معيّن، بل هناك قيود يفرضها محرك آلي يقبع خلف الخبير الفني ولا يقبل أي توقف للآلة التكنولوجية(161).

يتضاءل الأمل في أن تسيطر الضمانات المتحضرة ضد الوحشية على الإمكانات البشرية الأداتية العقلانية إذا ما أصبح حساب الكفاءة هو المرجعية العليا في تحديد الأهداف السياسية.

Raul Hilberg, «Significance of the Holocaust,» in: Henry (137) Friedlander and Sybil Milton (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers* (Millwood, NY: .Kraus International Publications, 1980), pp. 101 - 102

(138) يُنظر:

.(Colin Legum, in: *Observer* (12 October 1966

(139) يقول باومان في رسالة خاصة إلى المترجم إن إشارته إلى عام 1988 لا يقصد بها حدثًا استثنائيًا، لكنه العام الذي كان يكتب فيه هذا الكتاب، بمعنى أن النصف الثاني من القرن العشرين تضمن أحداثًا دموية كشفت لنا تمامًا الوجه القبيح للحداثة الغربية في علاقته بالإبادة الحديثة. (المترجمان)

Henry L. Feingold, «How Unique Is the Holocaust?,» in: Alex (140) Grobman and Daniel Landes (eds.), *Genocide, Critical Issues of the Holocaust: A Companion to the Film, Genocide* (Los Angeles, Calif.: Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, 1983), p. .397

.Ibid., p. 401 (141)

Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century* (142) .(New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 137 - 161

تأكدت هواجس كوبر من خلال التصريحات التي أدلى بها السفير العراقي في لندن. ففي مقابلة مع القناة الرابعة في 2 أيلول/سبتمبر 1988 عن إبادة الأكراد العراقيين المستمرّة، رد السفير بسخط على الاتهامات بأن مسألة الأكراد ورفاهيتهم ومصيرهم هي شؤون داخلية عراقية، وأنه لا يحق لأحد التدخل في الإجراءات التي تقوم بها دولة ذات سيادة داخل حدودها.

George M. Kren and Leon Rappoport, *The Holocaust and the* (143) *Crisis of Human Behavior* (New York: Holmes and Meier, 1980), pp. .130 and 143

John R. Sabini and Maury Silver, «Destroying the Innocent (144) with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust,» in:

Joel E. Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980), pp. 329 - 330.

(145) كلمة «حوسلة» تعني هنا تحويل الشيء أو الإنسان إلى مجرد وسيلة دون النظر إلى الأبعاد الأخلاقية والإنسانية، وهي مصطلح سكه عبد الوهاب المسيري عند ترجمته كلمة سائدة في الخطاب النقدي الغربي للعقل الحديث، وهي «Instrumentalization». (المترجمان)

(146) Sarah Ann Gordon, *Hitler, Germans, and the «Jewish Question»* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), pp. 48 - 49.

(147) Kren and Rappoport, p. 140.

(148) Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation* (San Francisco: W. H. Freeman, 1976), p. 252.

(149) Kren and Rappoport, p. 141.

(150) Peter Marsh, *Aggro: The Illusion of Violence*, with a foreword by Desmond Morris (London: J. M. Dent, 1978), p. 120.

(151) هذا المثل يعني أنه لا يوجد أحد يأنف رائحة المال، وأن الإنسان يحب المال حبًا جمًا. (المترجمان)

(152) يشير مصطلح «الذاتية» بالمعنى الفلسفي إلى المقدرة الإنسانية التي يعبّر بها البشر عن رؤاهم وآرائهم ومشاعرهم ورغباتهم. (المترجمان)

(153) تعود هذه الصورة المجازية في الثقافة الغربية إلى قصيدة كتبها غوته بعنوان «صبي الساحر»، وهي تحكي قصة ساحر طاعن في السن يترك صبيه للقيام ببعض الأعمال، ولما تعب الصبي من جلب الماء بالدلو، سحَر مقشة لأداء الغرض، بيد أن الماء بدأ يتدفق، ولم يستطع الصبي أن يوقف تدفقه لأنه لا يعرف السبيل إلى ذلك. (المترجمان)

(154) Norbert Elias, *State Formation and Civilization*, Translated by Edmund Jephcott with some notes and revisions by the author, Civilizing Process; v. 2 (Oxford: B. Blackwell, 1982), pp. 238 - 239.

(155) Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), pp. 4 and 6.

(156) Ibid., pp. 315 - 324.

(157) R. W. Darré, «Marriage Laws and the Principles of Breeding (1930),» in: *Nazi Ideology before 1933: A Documentation*, Introduced and translated by Barbara Miller Lane and Leila J. Rupp (Manchester: Manchester University Press, 1978), p. 115.

(158) Weizenbaum, p. 256.

(159) Ibid., p. 275.

(160) Ibid., p. 253.

(161) Jacques Ellul, *The Technological System*, Translated from the French by Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), pp. 272 - 273.

الفصل الخامس
تعاون الجماعات اليهودية مع النازيين

«التعاون بين الضحية والجلاد هو القدر المشؤوم»

راؤول هيلبرغ

لولا تعاون الأفراد اليهود وحماسة المجالس اليهودية، لكان عدد ضحايا الهولوكوست أقل كثيرًا. هذا هو الرأي الشهير الذي ذهبت إليه أرندت. وربما يبدو رأيًا غير صحيح عند تدقيق النظر، وهو رأي قاسٍ، وربما لا يكون مقبولًا أو معقولًا إذا أخذنا في الاعتبار النطاق الواسع لمواقف قادة الجماعات اليهودية البائسة، بداية من انتحار آدم تشيرنياكوف، ومرورًا بالتعاون الفعال والواعي لكل من موردخاي خاييم رومكوفسكي وياكوب جنز مع النازيين، وانتهاءً بالمساعدة شبه الرسمية التي قدمتها المجالس اليهودية للمقاومة المسلحة ضد النازيين في غيتو بياليستوك. على الرغم من ذلك، كانت النتيجة النهائية واحدة، وهي الإبادة شبه الكاملة للجماعات اليهودية وقادتها. كما أن ما يقرب من ثلث اليهود الذين قتلهم النازيون عمدًا قُضي عليهم من دون اللجوء إلى مساعدة مباشرة أو غير مباشرة من المجالس أو اللجان اليهودية؛ على سبيل المثل، أعلن هتلر رسميًا أن الحرب على روسيا هي حرب إبادة، وعندما بدأت القوات الخاصة السيئة السمعة في أداء مهماتها بعد انتصار القوات المسلحة الألمانية في زحفها على الأراضي السوفياتية، لم تكترث لبناء غيتوات يهودية أو انتخاب مجالس يهودية. وقد أعد إيزايا ترانك دراسة شاملة عن سجلات المجالس اليهودية وعلاقتها بمدى تأثير التعاون اليهودي في تدمير يهود أوروبا، وتوصل إلى رؤية مغايرة تمامًا لما ذهبت إليه أرندت، فأكد أن «المشاركة اليهودية أو عدم هذه المشاركة في عمليات الترحيل - في أي حال - لم يكن لها تأثير جوهري في النتيجة النهائية للمحرقة في شرق أوروبا». كما أنه أشار إلى مواقف عدة تضمنت رفض بعض مسؤولي المجالس اليهودية تنفيذ أوامر الـ «إس إس»، ما أدى إلى استبدالهم بأشخاص أكثر ولاءً، أو الاستغناء التام عن الجماعات اليهودية كجماعات وسيطة والاستعاضة عنها بفرق الـ «إس إس» التي قامت بعملية «اختيار» الضحايا بنفسها، وإن كانت الشرطة اليهودية قدمت بعض المساعدة في معظم الحالات. أما

حالات العصيان الفردية، فظلت بلا تأثير، ولا أحد يعلم إلى أي مدى كان من الممكن أن يصل تأثير العصيان إذا ما انتشر على نطاق أوسع.

أغلب الظن أنه لولا توقع هذا التعاون اليهودي، أو وجوده على نطاق كبير، لواجه النازيون المسؤولون عن عمليات القتل الجماعي مشكلات إدارية وتقنية ومادية خطِرة للغاية(162). وكما ذكرت في الفصل الأول، قام قادة الجماعات اليهودية بأغلبية المهمات البيروقراطية التمهيدية، فأمدوا النازيين بجميع السجلات، وأعدوا الملفات الخاصة بالضحايا المُستهدفين، وأشرفوا على مهمات الإنتاج والتوزيع اللازمة لإبقاء الضحايا أحياء حتى يحين وقت حصادهم وتكون أفران الغاز جاهزة لاستقبالهم، فضلًا عن مراقبة الشعب الأسير، وتطبيق القوانين والنظام عليه حتى لا يفلت زمام الأمور من أيديهم، وتوفير السبل اللازمة بحيث تتم عملية الإبادة بيُسر وسلام عبر تحديد المواد البشرية المستهدفة في كل مرحلة من مراحل الإبادة. أضف إلى ذلك نقل المواد البشرية المستهدفة إلى مواقع الإبادة بأقل ضجة ممكنة، علاوة على حشد الموارد المادية اللازمة لإتمام الإبادة على أكمل وجه. ولولا هذه المساعدات المهمة والمتنوعة كلها، لربما وقعت الهولوكوست في أي حال - ولكن باعتبارها إحدى حالات قهر الشعوب على أيدي غزاة دمويين بدافع الانتقام والكراهية. إن الهولوكوست معضلة جديدة تمامًا للمؤرخين وعلماء الاجتماع، ونافذة على العواقب التي جلبها الأنموذج الحديث القائم على الفعل العقلاني الذي يرتكز على السلطة الجديدة وآفاق السلطة الحديثة الناتجة من توظيف الأشياء في خدمة الأهداف فحسب. وإذا أردنا أن نفهم الهولوكوست، فإن الإطار الملائم للمرجعية والمقارنة هو الاستخدام «الطبيعي» للسلطة في إدارة المجتمع الحديث، وليس التاريخ الدموي للعنف الهائل ذي النزعة الإبادية.

بوجه عام، لا تتضمن الإبادة التقليدية مثل هذا التعاون الواضح الذي أبداه ضحايا الجماعات اليهودية. ونادرًا ما تهدف الإبادة «الطبيعية» إلى

التخلص التام من جماعة بكاملها؛ فالهدف من العنف، إذا كان مُوجهًا ومُخططًا له، هو تدمير الفئة المستهدفة كفئة متمسكة بالحياة وقادرة على أن تدافع عن نفسها وعن هُويتها، سواءً أكانت هذه الفئة أمة أم قبيلة أم طائفة دينية. بناء عليه، فإن الهدف من الإبادة الجماعية يتحقق في حالتين: (1) إذا كان حجم العنف ضخمًا جدًا بحيث يقوض إرادة الفئة المستهدفة ويروعها حتى تستسلم للقوة العليا، وتخضع لها، وتقبل النظام الذي تفرضه؛ (2) إذا جُرّدت الفئة المستهدفة من جميع الموارد التي تسمح باستمرار المقاومة. فإذا تحقق هذان الشرطان، يصبح الضحايا في قبضة جلاديهم، وربما يُستعبَد الضحايا فترات طويلة، أو ربما يجدون مكانًا في النظام الجديد وفق الشروط التي يضعها المنتصرون. لكن في كلتا الحالتين، يتوقف مصير الضحايا على هوى المنتصرين، وأيًا كان اختيار الضحايا، فإنه يعود بالنفع على المنتصرين الذين يبسطون قوّتهم ويعززونها وهُم يستأصلون شأفة عدوهم.

تمتلك المقاومة منابع يجب تجفيفها حتى يكون العنف ضد الضحايا أكثر فاعلية، وأعني بذلك المنابع التي يُعتبر تدميرها أساس الإبادة الجماعية ومقياس فاعليتها، ومن أهم هذه المنابع النخب التقليدية داخل الفئة المستهدفة. لا بد من «قطع رأس» الخصم حتى تفقد الفئة وحدتها وقدرتها على الحفاظ على هُويتها وجميع الوسائل الدفاعية مجرد القضاء على قادتها ومراكز السلطة بها؛ فعندما تنهار البنية الداخلية للفئة المستهدفة، فإنها تتحول إلى مجموعة أفراد يمكن في ما بعد التعامل مع أفرادها واحدًا تلو الآخر وإخضاعهم للنظام الجديد الذي يديره الغزاة، أو إعادة تجميعهم بالقوة كفئة مستعبدة ومنبوذة يحكمها مسؤولو النظام الجديد مباشرة. هكذا يتضح أن النخب التقليدية داخل الجماعة المستهدفة هي الهدف الرئيس للإبادة إذا كان الهدف النهائي هو التدمير الشامل لتلك الجماعة ككيان متماسك ومستقل. فالقوات الألمانية الغازية اتبعت رؤية هتلر بشأن شرق أوروبا كمجال حيوي شاسع للعرق الألماني الصاعد، كما أنها آمنت برؤيته في ما

يتعلق بسكانه الأصليين، عبيد المستقبل الذين يلبون حاجات الأسياد الجدد. لذا أخذت القوات الغازية تقضي على كل أثر للنظام السياسي الأصلي أو الاستقلال الثقافي. لقد حاولوا تدمير جميع عوامل القوة في الشعوب السلافية المهزومة، ومنعوا أيضًا أي ظهور جديد للنخب القومية من خلال تفكيك جميع المؤسسات التعليمية باستثناء بعض المؤسسات البسيطة، وأيضًا من خلال حظر المبادرات الثقافية المحلية كافة، باستثناء تلك التي تبث أفكارًا فاسدة. وبذلك استبعدت القوات الغازية فرصة استغلال تعاون الشعوب المستعبَدة في تحقيق الرؤية الكبيرة التي كان يحلم بها هتلر، ربما باستثناء بعض خدمات العناصر الإجرامية الهامشية - هذا إن كانوا قد فكروا في مثل هذه الإمكانية أساسًا. لقد استهدف الغزاة النخب المحلية، وكانوا يعتمدون على مواردهم فحسب، وكانوا مضطرين إلى اعتبار جميع خدمات الشعوب المستهدفة ضمن الخسائر لا المكاسب.

لم يكن استعباد اليهود من أهداف النازية، بل كانت النازية تهدف إلى التخلص النهائي من الفئة المستهدفة؛ أي تخليص العرق الألماني من اليهود تمامًا حتى إن لم تكن الإبادة الجماعية هي الغاية النهائية في بداية الأمر. فلم يستفد هتلر وتابعوه من الخدمات التي كان في وسع اليهود تقديمها، ولا حتى من أعمال السخرة، بل إن تحقيق الهدف النهائي - سواء من طريق التهجير أو من طريق الطرد بالقوة أو الإبادة - جعل فكرة «المعاملة الخاصة» للنخب اليهودية غير ضرورية، فكان يجري عليهم ما يجري على اليهود أجمعين، بلا تمييز أو استثناء. وربما كانت إحدى النتائج المتوقعة لهذه «المعاملة العامة الموحدة» هي بقاء بنية المجتمع اليهودي واستقلاليته وحكمه الذاتي فترة طويلة بعد أن تعرضت عوامل البقاء المشابهة للهجوم المباشر في جميع الأراضي السلافية. هذا البقاء كان يعني في المقام الأول أن النخب التقليدية من اليهود كانوا قادرين على الاحتفاظ بزعامتهم الإدارية والروحية طوال الفترة الزمنية التي حدثت فيها

الهولوكوست، بل جرى تعزيز هذه الزعامة حتى أصبحت لا تُقاوم في ظل عزل اليهود وانعزالهم خلف أسوار الغيتو.

تنوعت طرائق إعداد النخب اليهودية لدورها الجديد في المجالس اليهودية، بداية من إصرار النازيين على عقد انتخابات في بعض الأحياء اليهودية الكبيرة في الشرق وفي المجتمعات اليهودية العريقة في الغرب، وانتهاءً بتعيين القادة اليهود من بين مجموعة من كبار اليهود المكدسين في ميادين الأسواق المحلية. واتضح حرص المراقبين النازيين في «الأحياء اليهودية» على تعزيز سلطة القادة اليهود؛ إذ كانوا في حاجة إلى سلطة «المجالس اليهودية» لضمان السيطرة على الجماعات اليهودية. ففي رسالة شهيرة مهمة وعاجلة من برلين في 21 أيلول/سبتمبر 1939، أكد راينهارت هايدريخ لجميع القادة الألمان في المدن البولندية المحتلة أن «مجالس كُبراء اليهود وحكمائهم» (Councils of Jewish Elders) يجب أن تتألف من «البقية الباقية من الشخصيات والحاخامات أصحاب النفوذ». ثم ذكر هايدريخ قائمة طويلة من المهمات الضرورية التي ستكون مناطة بتلك المجالس عند تولّيها مقاليد الأمور. وربما يذهب بعضهم إلى أن إصرار النازيين على تنفيذ كل شيء في الأحياء اليهودية بأيدٍ يهودية ما هو إلا هدف من أهدافهم الخبيثة لجعل السلطة اليهودية تبدو الأكثر ظهورًا وإقناعًا؛ إذ جرى استثناء الشعب اليهودي تمامًا من تشريعات الهيئات الإدارية - بالتدرّج في ألمانيا، وفجأةً في الأراضي المحتلة - ثم أُلقي بهم بلا أي مقدمات في أيدي قادتهم من رجال الدين الذين كانوا يتلقون الأوامر من هيئة ألمانية مستثناة هي الأخرى من بنية السلطة «الطبيعية!». وكان هيرمان إريش زايفرت هو من وضع في عام 1940الأسس النظرية القانونية لهذا المزج العجيب بين الحكم الذاتي والعزلة في الأحياء اليهودية:

> إن الفرد اليهودي لا وجود له في نظر السلطات الألمانية في الأرض المحتلة؛ فمن حيث المبدأ، ليس هناك من مفاوضات مع فرد يهودي... بل مع مجلس كبراء اليهود فحسب... وبمساعدة هذا المجلس يستطيع اليهود تدبير شؤونهم الداخلية بأنفسهم، بما في ذلك الأمور

الدينية، لكن يجب عليهم تنفيذ جميع مهمات الإدارة الألمانية ومتطلباتها. وكان أعضاء المجلس في معظم الأحيان من أغنى الشخصيات وأبرزها، وكانوا يتولون مسؤولية تنفيذ هذه المهمات بأنفسهم. ولا شك في أن المجلس هذا يذكرنا إلى حد ما بمجالس «القهال» اليهودية التقليدية (Kahal)[(163)] التي استغلتها السياسة الروسية القيصرية في التعامل مع اليهود، لكن مع اختلاف جوهري واحد، وهو أن مجالس «القهال» كانت تكفل لليهود حقوقهم وتدافع عنها، أمّا مجلس الكبراء في الحكومة العامة فكان يقوم باستقبال المهمات المطلوبة من اليهود ويوزعها.... فلا نقاش ولا جدال مع النظام الألماني[(164)].

استخدمت القيادات اليهودية قوة لا حدود لها مع الشعب الأسير، وهي نفسها كانت في قبضة منظومة إجرامية لا قيود عليها من الهيئات الدستورية للدولة. ومن ثم، أدت النخب اليهودية دورًا وسيطًا ذا أهمية بالغة في السيطرة على اليهود، وهو أمر غير مألوف في الإبادة الجماعية، إذ تحقق إخضاع كامل لقطاع من السكان لإرادة طاغية بلا قيود، ليس من طريق التدمير، بل من طريق تعزيز بنية الجماعة والدور الفعال الذي تؤديه النخب الأهلية.

المفارقة العجيبة تكمن في أن موقف اليهود في أثناء المراحل الأولى من عملية الحل النازي النهائي كان يشبه موقف أي جماعة مرؤوسة داخل نظام سلطة طبيعي، لا موقف ضحايا يتعرضون للإبادة. **لقد كان اليهود جزءًا من هذه الخطة الاجتماعية التي استهدفت القضاء عليهم**، وكانت أعمالهم تشكل حلقة مهمة، وجزءًا لا يتجزأ من العملية كلها، وشرطًا أساسيًا لنجاحها. إن الإبادة الجماعية «العادية» يجري فيها تقسيم المشتركين بوضوح إلى قتلة وقتلى، وردّة الفعل العقلانية الوحيدة للطرف الثاني هي المقاومة، لكن الهولوكوست لم تكن بهذه البساطة؛ فالجماعات اليهودية أقحمت في العملية كلها، بل وشاركت فيها، وأُسندت إليها المهمات والأدوار، وكان أمامها في ظاهر الأمر اختيارات. كما جاء تعاون اليهود مع عدوهم اللدود وقاتلهم وفق معايير عقلانية خاصة. هكذا، **كان اليهود يعملون تحت سيطرة جلاديهم، ويسهلون مهمتهم، ويحفرون قبورهم**

بأنفسهم، مهتدين في ذلك بما يطلق عليه من وجهة عقلانية «الرغبة في البقاء في قيد الحياة».

هذه المفارقة تعرض رؤية فريدة في نوعها للأسس العامة للقمع المنظم إداريًا؛ إذ كانت الهولوكوست حالة متطرفة لظاهرة تبدو عادية وقلّما تهدف إلى إبادة شاملة. هذا التطرف ذاته هو الذي ألقى الضوء على سمات القمع البيروقراطي للمحرقة، ولولاه لما لاحظ أحد تلك السمات التي تعمل بها السلطة في المجتمع الحديث، ولا سيما **قدرة السلطة الحديثة العقلانية ذات التنظيم البيروقراطي على توجيه الأعمال والأفعال، لتحقيق الأهداف المرجوة بشكل يتناقض تمامًا مع رغبات منفذي تلك الأعمال.**

عزل الضحايا وصمت النخب الألمانية

هذه القدرة الحديثة ليست عامة، واكتسابها يتطلب من البيروقراطية استيفاء كثير من الشروط إلى جانب شروطها الخاصة التي تستلزم التنظيم الهرمي للأوامر والأسس المتبعة في العمل المنظم. **أولًا**، لا بد من أن تكون البيروقراطية متخصصة، وأن تتمتع باحتكار مطلق وقدرة فائقة في وظيفتها المتخصصة. هذا يعني أنه أيًا كانت مهمة البيروقراطية تجاه العناصر المستهدفة، فيجب عليها ألا تستهدف عناصر أخرى، ومن ثم لا تؤثر في جماعات أخرى. **ثانيًا**، لا بد من أن تظل العناصر المستهدفة تحت مسؤولية هذه البيروقراطية المتخصصة فحسب. وهذا الشرط يَحول دون أي تدخّل من الخارج في ما تفعله البيروقراطية، ولا سيما أن الجماعات التي لا تتأثر بالأحداث قلّما تسارع إلى مساعدة الجماعة المستهدفة؛ فالمشكلات التي تواجهها الأطراف المختلفة ليست مشتركة، ولا تستدعي الاتحاد أو التعاون. بذلك تدرك الفئة المستهدفة تمامًا أن أي استغاثة بأي جهة أو هيئة غير البيروقراطية التي أُلقي بها تحت سلطانها لن تجدي، بل وربما تُعتبر الاستغاثة خرقًا للقواعد التي تحددها البيروقراطية وحدها،

وهذا الخرق ينطوي على عواقب أكثر خطورة من الرضوخ للبيروقراطية الحاكمة. هكذا، فإن هذين الشرطين يتركان الفئة المستهدفة وحدها مع «بيروقراطيتها الخاصة» التي أصبحت الآن المرجعية الأوحد لاتخاذ القرار. وهذا يعني أن البيروقراطية التي تتولى سياسة «موجهة» تحتكر القواعد التي تحدد سلوك ضحاياها، وهي التي تستطيع تطويع جميع دوافع الضحايا من أجل تنفيذ مهمتها. وقبل أن تلجأ السلطة الإدارية النظامية إلى تعاون الفئة المستهدفة، لا بد من أن يجري «عزل» هذه الفئة تمامًا، إمّا من طريق نزعها من سياق الحياة اليومية واهتمامات الجماعات الأخرى، وإمّا من طريق العزل النفسي عبر التمييز العنصري المعلن والتشديد على بروز الفئة المستهدفة واختلافها.

أوجز الحاخام يواكيم برنتس تجربة الجماعة «المعزولة» في خطاب له في نيسان/أبريل 1935، فقال: «الغيتو هو العالم. والخارج هو الغيتو. السوق والشارع والحانة، كل مكان هو الغيتو. ولكل شيء علامة، وعلامة الغيتو أنه بلا جيران. ربما لم يحدث هذا في العالم من قبل، ولا أحد يعلم إلى متى يمكن احتمال ذلك؛ الحياة بلا جيران...»[(165)]. وفي عام 1935، أدرك ضحايا الهولوكوست المقبلون أنهم وحدهم، ولم يسعفهم تضامن غيرهم؛ فالمعاناة التي كانوا يعيشونها كانت معاناتهم وحدهم. أما من كانوا يعيشون بالقرب منهم بأجسادهم، فكانوا بعيدين منهم كل البعد بأرواحهم، ولم يشاركوهم مصيبتهم. وليس من السهل التعبير عن تجربة المعاناة. واليهود الذين تحدث الحاخام برنتس نيابة عنهم كانوا يعلمون أن مسؤولي «المكاتب اليهودية» هم من كانوا يتحكمون وحدهم في قواعد اللعبة؛ فهم من كانوا يضعون القواعد ويغيرونها كما يحلو لهم، وهم من كانوا يحددون السباق والرهان. بناء عليه، فإن أفعالهم هي الحقائق الملموسة الوحيدة التي يمكن رصدها. إن انسحاب العالم الخارجي قطع حدود «الموقف»، فلا يمكن تعريفه الآن إلا من خلال مصطلحات سلطة الطغاة التي لا مناص

منها؛ «فلم تكن التصفية الجسدية لليهود ملحوظة لأن الألمان استبعدوا اليهود من قلوبهم وعقولهم منذ زمن بعيد»[(166)]؛ فبعد أن تحقق العزل الروحي أولاً، جرى تنفيذه في الواقع المادي عبر الوسائل المختلفة.

تتمثّل أبرز هذه الوسائل في الدعوة المباشرة إلى معاداة اليهود في العالم بأسره، وإثارة مشاعر معاداة اليهود لدى من لا يدركون «المشكلة اليهودية» أو لا يكترثون لها. وقد أنجزت الدعاية النازية هذه المهمة بكل براعة ومن دون تكاليف أو مضيعة للوقت والجهد؛ فالتاريخ يزخر باتهامات تدَّعي أن اليهود أهل الرذائل الوراثية المقيتة والجرائم الشنيعة والمؤامرات الهدامة. والأهم أن زيادة حساسية الاعتناء بالنظافة في الحضارة الحديثة ظهر معها كثير من المخاوف المرَضية من الآفات والبكتيريا، وجاء هوس الإنسان الحديث بالحفاظ على الصحة والوقاية الصحية ليتناغم مع هذه الحساسية، وجرى تصوير الخلفية اليهودية العرقية على أنها مرض وبائي، وكأنها نسخة حديثة من تيفود ماري[(167)]؛ فالتعامل مع أي يهودي محفوف بالمخاطر، والآليات الاجتماعية النفسية التي ولَّدت الشعور بالاشمئزاز من منظر الجرح المندمل أو رائحة البول على سبيل المثل هي ذاتها التي ولَّدت النفور والاشمئزاز من وجود اليهود، وهذا ما بيَّنه نوربرت إلياس ببراعة في بحثه عن سيرورة التهذيب الحضاري.

لكن تأثير معاداة اليهود كانت له حدود؛ إذ أثبت كثير من الناس أن لديهم مناعة ضد دعوة الكراهية أو التفسير اللاعقلاني الذي روجت له الدعاية النازية وحاولت إقناع العالم به. صحيح أن كثيرين ارتضوا هذا التعريف الرسمي لليهودية العرقية، لكنهم رفضوا تطبيقه على كثير من اليهود الذين يعرفونهم معرفة جيدة. فلو كانت الدعاية المعادية لليهود هي الوسيلة الوحيدة المستخدمة في «عزل» اليهود من الحياة الاجتماعية، لباءت بالفشل على الأرجح، ولأسفرت - في أحسن تقدير - عن تقسيم الشعب إلى

جماعة من مُبغضي اليهود، وكتلة مفككة غير منظمة من غير المتواطئين والمدافعين النشطين عن اليهود «المستضعفين». بالتأكيد لم يصل استبعاد اليهود من «قلوب» الألمان و«عقولهم» إلى درجة متطرفة تضمن التدمير الجسدي لليهود من دون معارضة أو استياء.

يرتكز تأثير الدعاية المعادية لليهود على الاهتمام بتوجيه جميع الإجراءات المعادية لليهود لخدمة الهدف النهائي. لذا، فإن كل فعل، حتى إن لم يكن فعَّالًا، كان يزيد الهوة بين اليهود والآخرين؛ فمهما كانت بشاعة الأشياء التي كانت تحدث لليهود، فإنه لم يكن لها تأثير ضار في الآخرين، لذا لم تكن تهم أحدًا سوى اليهود أنفسهم. ونحن نعلم الآن من خلال الأدلة التاريخية مقدار الجهد الذي بذله المسؤولون النازيون وأفضل الخبراء من أجل صوغ تعريف ملائم لليهود - تعريف قانوني مقبول في ظاهر الأمر، لكن على نحو يبعث السخرية في ظل العنف الوحشي المجرد من المبادئ الأخلاقية. واقع الأمر أن البحث عن تعريف قانوني ومثالي كان أكثر من مجرد آثار باقية من ثقافة التشريع التي لم يستطع النازيون التخلص منها كليًا، أو كان أكثر من مجرد تقدير للتراث الذي تمثّله دولة القانون، وهو تراث لم يطوه النسيان تمامًا. كان إيجاد تعريف محدد ودقيق لليهود مسألة ضرورية من أجل طمأنة من كانوا يشهدون الاضطهاد بأن ما يرونه أو يعتقدون به لن يحدث لهم، ومن ثم فإن مصالحهم ليست في خطر. بذلك كانت الخطوة الأولى تتمثّل في تحديد من اليهودي ومن ليس يهوديًا، بحيث لا يوجد أي إبهام أو خلط أو لبس يؤدي إلى تفسيرات متناقضة. وعلى الرغم من غرابة قوانين نورمبيرغ المشينة وأهميتها الوظيفية الظاهرية،

فإنها أدت هذا الغرض على أكمل وجه[168]، ولم تترك شيئًا يجمع بين اليهود وغير اليهود، بل أنشأت جماعة من الناس، ووضعت لهم معاملة خاصة تصل في نهاية المطاف إلى الإبادة. كما أنها أنشأت بضربة واحدة جماعة أكبر كثيرًا تتألف من مواطني دولة الرايخ الآمنين الشرفاء، أي

الألمان أهل النقاء العرقي. وهذا الغرض تحقق بدرجات متفاوتة من النجاح من طريق تمييز المتاجر اليهودية بعلامة معيّنة - تأكيدًا لأمن المتاجر الأخرى وسلامتها - أو من طريق إجبار من بقوا من اليهود الألمان على وضع شارات صفر على ثيابهم. هكذا أصبحت «المسألة اليهودية» لا تعني الكثير للأغلبية العظمى من الألمان. وعندما انتقلت دولة الرايخ إلى الشرق، وحان وقت «الإجلاء» و«إعادة التوطين»، «لم يفكر معظم الناس على الأرجح في ما كان يحدث لليهود في الشرق، ولم يكترثوا كثيرًا لذلك. كان اليهود بعيدين من العين والبال... وبُني الطريق إلى أوشفيتز من الكراهية، لكنه رُصف باللامبالاة»[(169)].

كان عزل اليهود مصحوبًا بصمت النخب الألمانية الرهيب، وأعني بالنخب كل من كان في وسعهم - نظريًا - أن يرفعوا أصواتهم ضد الكارثة الوشيكة ويمنعوا وقوعها. وربما يكون السبب وراء هذا الصمت هو التعاطف العام مع الخطة الرئيسة التي كانت تستهدف التخلص من أمة وثقافة غريبتين ومنبوذتين لأسباب عدة. بيد أن ذلك ليس السبب الوحيد، وربما لم يكن الأكثر أهمية. إن سيطرة النازيين على سلطة الدولة لم تغير قواعد السلوك المهني القائمة قبل فجر العصر الحديث على الحياد الأخلاقي للعقل ومنطق العقلانية، فلم تتأثر بالعوامل التي لا علاقة لها بالنجاح التقني في أداء المهمة؛ فالجامعات الألمانية كانت مثل الجامعات كلها في الدول الحديثة، فهي غرست الأنموذج العلمي كنشاط منفصل عن القيمة (Value - Free)، وصبت اهتمامها على خدمة «مصالح المعرفة»، وتجاهلت أي مصالح أخرى يمكن أن تتصادم مع المصالح العلمية. وإذا أخذنا ذلك كله في الاعتبار، فلن نستغرب صمت النخب الألمانية وتعاون المؤسسات العلمية الألمانية في تنفيذ المهمات النازية. ويؤكد الباحث الأميركي فرانكلين ليتل أنه كلما قلَّ استغرابنا وذهولنا، زاد القلق من هذا الصمت وذاك التعاون. يقول ليتل:

إن أزمة الصدقية التي تمر بها الجامعات الحديثة تكمن في أن معسكرات الموت لم يُخطط لبنائها، ولم تبنها مجموعة من الأميين والجهلاء والرعاع، بل كانت، مثل صانعيها، نتاجًا لما كان على مدى أجيال عدة أحد أفضل أنظمة الجامعات في العالم... فخريجو تلك الجامعات يعملون من دون أي صراع داخلي لمصلحة دولة تشيلي الديمقراطية أو تشيلي الفاشية، لمصلحة اليونان العسكرية أو الجمهورية، لمصلحة إسبانيا فرانكو أو الجمهورية، لمصلحة روسيا أو الصين، أو لمصلحة الكويتيين أو الإسرائيليين أو أميركا أو إنكلترا أو إندونيسيا أو باكستان... وهذا يوجز بكل صراحة الدور التاريخي للفنيين المُدربين ممن «تعلموا» مهارات اللامبالاة الأخلاقية والدينية التي تغرسها الجامعة الحديثة...

يستنكر ليتل أزمة الصدقية هذه، ويوضح أن على مدار سنوات عدة، كان من الأسهل في بلده التحدث عن عنف النازية وإساءة استخدام العلوم أكثر من الحديث عن الخدمات التي كانت تقدمها الجامعات الأميركية إلى شركات مثل «دو كيميكال أو مينيابوليس أو هَنِي وِل أو بوينغ إيركرافت... أو إلى آي تي تي في إعادة تأسيس الفاشية في تشيلي»[(170)].

لم تهتم النخب العلمية الألمانية وأبرز رموزها، بل والنخب الفكرية بشكل أعم، بأي شيء سوى الحفاظ على التزامها العلم وصوت العقل. هذه المهمة لم تتضمن الاهتمام بالمعنى الأخلاقي للنشاط العلمي؛ ففي عام 1933، رأى آلن بيرشين أن نوابغ العلماء في ألمانيا، مثل بلانك وزومرفيلد وهايزنبرغ أو فون لاوا، «لزموا الصمت، وتعاملوا بهدوء مع الحكومة، خصوصًا في أمور العزل والتهجير، وكان كل ما يشغل بالهم هو الحفاظ على استقلاليتهم المهنية باجتناب المواجهة والأمل في مواصلة حياة منظمة ومستقرة»[(171)]. كلهم كانوا يريدون الدفاع عن مصالحهم، فتحقيق مرادهم مجرد أن أبدوا استعدادهم لغضّ الطرف عن بعض الأمور البسيطة. وكان تجديد العهد مع النازيين أمرًا سهلًا مجرد عودة «الحياة المنظمة» بعد شهر عسل مع النازية إلى وضع لا يختلف كثيرًا عمّا كان يعيشه هؤلاء الأساتذة من قبل. لم يجد هؤلاء العلماء غضاضة في ذلك، فلم يحدث شيء سوى اختفاء بعض زملائهم السابقين، وظهور تحية جديدة عند دخول

الفصول التي تكتظ بطلاب يرتدون الزي النازي الرسمي. وأسدى هؤلاء العلماء للنازيين خدمات مهمة وجليلة، وفي المقابل حصلوا على دعم مادي لجميع المشروعات العلمية الطموحة المذهلة؛ ففي سبيل مشروعاتهم، كانوا مستعدين لدفع أي ثمن، حتى أن هايزنبرغ ذهب إلى هاينرش هيملر ليتأكد من أنه سيُسمح له هو وزملاؤه - ما عدا من اختفوا - أن يفعلوا ما يشاءون، فأبلغه هيملر أن هناك فرقًا بين النتائج العلمية والموقف السياسي لعلماء الطبيعة. هذا بالطبع أسعد هايزنبرغ كثيرًا: «أليس هذا ما تتدرب على فعله منذ البداية؟وهكذا سكت هايزنبرغ عن الحق، وأيد القضية النازية بقوة، ولا سيما في الخارج. وفي أثناء الاعتداءات، كان هايزنبرغ يرأس أحد الفريقين المشاركين في تصميم المتفجرات الذرية، فهو حيوان أدمن العلم، وما دفعه إلى ذلك سوى الرغبة في أن ‘يرى المجهول’ ويحقق النجاح»[(172)].

يقول يواكيم فيست: «إن قصة ضياع قوة العلماء والمفكرين هي قصة الرضوخ الطوعي، ولو ظهرت مقاومة، لكانت مجرد مقاومة للرغبة في الانتحار»[(173)]. ويبدو أن العلماء الذين انبهروا بالنظام النازي لـ «الحياة المنظمة» وجدوا أسبابًا قليلة للانتحار، وأسبابًا أكثر للاستسلام بإرادتهم، بل وبحماسة شديدة أحيانًا.

كانت السمة المميزة لهذا الاستسلام هي صعوبة تحديد بدايته، بل والاستحالة الفعلية للتنبؤ بنهايته المحتملة؛ ففي ليلة الزجاج المحطم، هرعت زوجة البروفيسور والمستشرق الشهير بول كاله إلى مساعدة صديقتها اليهودية التي كانت تزيل حطام متجرها. هذا السلوك عرَّض زوجها البروفيسور للمقاطعة، ويبدو أن الرجل تأثر بمواقف إنسانية رحيمة أخرى حينذاك، فاضطر إلى الاستقالة من منصبه في الجامعة:

> كانت هذه الأيام بمنزلة فترة النقاهة التي قام فيها ثلاثة أشخاص - من خارج دائرة البروفيسور الاجتماعية والمهنية - بزيارته تحت ستار ظلام الليل. كما تلقى البروفيسور اتصالًا من العالم الخارجي عندما وصله خطاب من بعض زملائه يعبّرون فيه عن أسفهم

لأنه خسر خروجًا مشرفًا من الجامعة بسبب افتقار زوجته إلى السليقة والكياسة الفطرية[(174)](#).

ثمة نقطة مهمة لا بد من الإشارة إليها. صحيح أن المعاناة تكون شديدة في بداية الاستسلام، لكنها تتحول من شعور بالخزي إلى شعور بالفخر؛ فالمستسلمون يصبحون شركاء في الجريمة، ويتعاملون بسهولة مع تأنيب الضمير الناجم عن هذا التواطؤ. فمن استاءوا من الدعوة النازية لمعاداة اليهود، ولزموا الصمت «من أجل الحفاظ على ما هو أهم فحسب»، وجدوا أنفسهم بعد سنوات قلائل يحتفلون بالنظافة المباركة للجامعات والنقاء المبارك للعلوم الألمانية، بل و«اشتدت معاداتهم العقلانية لليهود كلما ازداد اضطهاد النازيين لليهود. وتفسير ذلك واضح، وإن كان محبطًا،؛ فعندما يعرف الناس، ولو بأنصاف عقولهم، أن هناك ظلمًا بيِّنًا يقع، وأنهم لا يملكون الشجاعة والنبل للاعتراض، فإنهم يلقون باللوم تلقائيًا على الضحايا كأبسط وسيلة لعدم تأنيب الضمير»[(175)](#).

أصبحت عزلة يهود ألمانيا، بشكل أو بآخر، عزلة تامة، عالم بلا جيران، ومصير لا علاقة له بباقي الألمان. الطرف الآخر الأوحد داخل العالم اليهودي هو السلطة النازية، بل جرى اختزال اليهود في هذا العالم إلى مجرد أدوات لتنفيذ الأعمال التي كان الطغاة النازيون يفرضونها ويرونها مفيدة. وفكّر اليهود بعقلانية، واضطروا إلى التأقلم مع ردات فعل النازيين المتوقعة. وبهذه العقلانية أيضًا افترضوا وجود ارتباط منطقي بين الأفعال وردات الفعل، فلا بد من أن تكون الأفعال الصادرة عنهم معقولة وسديدة تمييزًا لها من غيرها. هذه العقلانية جعلت اليهود يتصرفون وفق القواعد التي وضعها السجانون البيروقراطيون، ولا سيما تحقيق الجودة وأعلى المكاسب بأقل التكاليف. ولما كان النازيون يحتكرون وضع قواعد اللعبة، فإنهم استطاعوا توظيف عقلانية اليهود من أجل تحقيق أهدافهم الخاصة،

واستطاعوا إحكام اللعبة حيث تأتي كل خطوة عقلانية يتخذها اليهود لتزيد الطين بلة، إلى أن يُلقوا بأيديهم إلى التهلكة.

لعبة إنقاذ ما يمكن إنقاذه

اللعبة التي وجد اليهود أنفسهم فيها كانت لعبة الموت والبقاء، ومن ثم كانت تصرفاتهم العقلانية تهدف إلى الهرب من التدمير أو تخفيف حدته ليس إلا. عندئذ جرى اختزال عالم القيم إلى قيمة واحدة فقط: البقاء في قيد الحياة. هذا كله واضح لنا الآن، لكنه لم يكن واضحًا للضحايا آنذاك، ولم يكن واضحًا في المراحل الأولية من «الطريق المتعرج إلى أوشفيتز». ونحن نعلم أن النازيين وقادتهم لم يبدأوا حربهم ضد اليهود بتصور واضح لنتيجتها النهائية؛ فالحرب بدأت بهدف بسيط تمثّل في عزل اليهود عن العِرق الألماني، وفي الأمد البعيد تطهير ألمانيا من اليهود. وبفضل جهد النظام البيروقراطي، أصبح تدمير اليهود «حلًا عقلانيًا» وممكنًا من الناحية التقنية. وحتى عندما أصدر هتلر قراره المشؤوم بالتخلص من يهود روسيا، وفتح بذلك آفاقًا جديدة وخيارات لم تكن متوقعة من قبل أمام «الخبراء اليهود» المتحمسين لأداء الأعمال الموكلة إليهم، كان الالتزام بالكتمان بشأن طبيعة الحل النهائي جزءًا مهمًا ومسألة ضرورية في الخطة النازية، فكان يُطلق على عملية نقل الضحايا إلى أفران الغاز «إعادة التوطين»، واختفت حقيقة معسكرات الإبادة خلف فكرة مبهمة تسمى «الشرق». وعندما طلب الناطقون الرسميون باسم الغيتو من قادة فرق الـ «إس إس» التأكد من صحة الشائعات القوية عن المذابح الوشيكة، كان الألمان ينكرون هذه الحقيقة تمامًا، حتى إنها ظلت في طي الكتمان حتى اللحظة الأخيرة بالمعنى الحرفي للكلمة. والجريمة الوحيدة التي كانت تستلزم توقيع عقوبة الموت في التو واللحظة، كانت تتمثّل في قيام أفراد الوحدة الخاصة من اليهود القائمين على صيانة أفران الغاز والمحارق بإخبار الزائرين الجدد المترجلين من عربات الماشية أن هذا البناء الذي

يرونه ليس أحد الأماكن العامة للاستحمام. بالطبع لم يكن الغرض من توقيع هذه العقوبة تهدئة روع الضحايا وتفريج كربتهم، بل دفعهم إلى دخول أفران الغاز بإرادتهم ومن دون أي مقاومة.

كان أمام الضحايا خلال جميع مراحل الهولوكوست خيار واحد، بل لم يكن ثمة اختيار أمامهم إطلاقًا؛ إذ أصبح الاختيار بلا أهمية بعد القرار السريّ بالإبادة. ولم يكن لدى الضحايا القدرة على الاختيار بين وضع جيد وآخر سيئ، لكن كان في إمكانهم الاختيار في الأقل بين أهون الضررين. الأهم هو أنهم كانوا يستطيعون اجتناب بعض الضربات من طريق تأكيد حقهم في معاملة استثنائية أو خاصة، بمعنى آخر، كان لا يزال لديهم ما يمكن إنقاذه. واستغل النازيون ذلك عندما أصبحت تصرفات ضحاياهم متوقعة، ولم يجدوا صعوبة في التعامل معها، بل والتحكم فيها. لقد أجبر النازيون ضحاياهم على التصرف بـ «عقلانية» بعدما أقنعوهم بأن ما زال هناك ما يمكن إنقاذه، وأن السبيل إلى ذلك واضح كل الوضوح. وبذلك أقنع الضحايا أنفسهم بأن معاملة الجماعة كلها ليست واحدة، وأن الأفراد لا بد من أن يكونوا مختلفين، وأن كل معاملة تتوقف على مميزات الفرد. هكذا بدأ الضحايا يعتقدون أن تصرفاتهم مهمة ويتوقف عليها الكثير، وأن مصيرهم سيتحدد، ولو على نحو جزئي بما يفعلونه.

إن مجرد وجود جماعات متفاوتة في الاستمتاع بالحقوق والحرمان منها وفق قواعد بيروقراطية أفرز محاولات مسعورة في سبيل الحصول على حق «إعادة التصنيف»، بمعنى إثبات أن شخصًا ما «يستحق» الانتماء إلى جماعة أفضل. وظهرت هذه المحاولات بوضوح تام في حالة «الأجناس المختلطة» أو «الميشلينغه» (Mischlinge)؛ «عِرق ثالث» ابتدعه التشريع الألماني، وأُقحم بشكل غريب بين جماعة «اليهود الأشِقَّاء» وأبناء الشعب العضوي الألماني الأطهار. «هذه الممارسات القائمة على التفرقة والتمييز أفرزت ضغوطًا كبيرة من أجل ضمان معاملة استثنائية لكل من الزملاء والرؤساء والأصدقاء والأقارب. وفي عام 1935، أدى هذا الوضع إلى

اتخاذ قرار إعادة تصنيف «الميشلينغه» في فئة أعلى... وعُرف هذا القرار باسم «الإعتاق» (Befreiung). وازدادت حدة الضغوط لأن الناس كانوا يعلمون أن محاولاتهم ليست بلا جدوى بالضرورة، وأن الأصل والنسب والدم أمور يمكن أن يتخلصوا من قبضتها، بل أن يلغوها تمامًا؛ ففي وسع الفرد أن ينعتق بـ «حق» مجرد أن يثبت جدارته، ولا سيما بعد أن قررت المحكمة العليا في ألمانيا أن «السلوك وحده ليس كافيًا، وأن الموقف الذي يحمله السلوك هو الفيصل». ويستطيع الفرد أيضًا أن يحصل على شهادة الإعتاق هدية في عيد رأس السنة الميلادية بعد أن يضعها رسول خاص تحت شجرة عيد الميلاد، مثلما حدث مع المسؤول النازي ليو كيلي الذي كان يشغل منصب وكيل وزارة في الحقبة النازية - وكان من «الميشلينغه» أيضًا - وأدى دورًا فعالًا في القضاء على اليهود(176).

هذا وضع شيطاني لأن المعتقدات التي فرضها والأفعال التي حث عليها أعطت شرعية لخطة الإبادة النازية، بل وجعلتها مقبولة للجميع، بمن في ذلك الضحايا أنفسهم؛ إذ ارتضى الضحايا ومن كانوا يحاولون مساعدتهم فرضيات تلك الخطة بينما كان من أُعفوا من الإعدام أو من أُجّل إعدامهم في هذه الخطة العامة يحاربون في سبيل أهداف تافهة.

هذا الوضع انطوى على كارثة أخلاقية لأن كل من كان يطلب «الاستثناء» في حالته الفردية كان يعترف بالقاعدة العامة. لكن هذه الكارثة لم يستوعبها «الرجال الطيبون» من اليهود والأغيار عندما شغلوا أنفسهم بإنقاذ هذه «الحالات الخاصة» كلها التي يمكن أن تنطبق عليها معاملة خاصة، حتى إنه بعد نهاية الحرب، جاء رودولف كاستنر [واحد من زعماء اليهود المجريين كان يتفاوض مع النازيين بشأن إعفاء بعض رجاله من معسكرات الموت]، وأخذ يفتخر بنجاحه في إنقاذ «اليهود المتميزين»، وهي فئة ابتدعها النازيون رسميًا في عام 1942، وأصبح من المعروف

أن اليهودي المتميز له حق في البقاء في قيد الحياة أكثر من حق اليهودي العادي[(177)].

اكتسبت هذه القاعدة العامة سلطة قوية بسبب التكالب على الإعفاءات والاستثناءات، وترسخت في نهاية المطاف بسبب توظيفها كتخويل للمطالبة بامتيازات فردية. ووجدت هذه القاعدة العامة تربة خصبة في جميع مراحل الهولوكوست، ولا سيما في حالة يهود ألمانيا؛ فقد ظهرت في ألمانيا معاملة خاصة لليهود الذين حاربوا مع ألمانيا في الحرب العظمى وأصيبوا في المعركة، إذ مُنحوا الأوسمة على شجاعتهم، ولم يخضعوا طويلًا للقيود التي كانت تُطبق على إخوانهم الأقل حظًا ومكانة. قاعدة الكرم والسخاء هذه أخذت الأضواء بعيدًا من القاعدة الرئيسة المهيمنة التي أفرزت المعاملة الكريمة كاستثناء؛ فكل من كان يجد في القاعدة فرصة له، كان في إمكانه أن يطالب بالاستثناء، ولكن بشرط قبول الفرضية التي أجازت كلًّا من القاعدة العامة والاستثناءات، أي قبول أن اليهود «العاديين» واليهود «في حد ذاتهم» لا يستحقون الحقوق الطبيعية التي تمنحها الجنسية الألمانية. إن الطلبات وخطابات التزكية التي لا تعد ولا تحصى، والتدخل من أجل مساعدة الشخصيات البارزة والأصدقاء أو زملاء العمل، والبحث الدؤوب عن المستندات والشهادات المطلوبة، هذه الأمور كلها ساهمت بقدر كبير في قبول الأوضاع الجديدة التي نشأت عن التشريعات المعادية لليهود. وبذل الشرفاء من غير اليهود، أو الأغيار، قصارى جهدهم من أجل الحصول على امتيازات لمن يعرفونهم ويحبونهم أو يحترمونهم من اليهود، مؤكدين في خطاباتهم للهيئات المختصة أن فلانًا بعينه لا يستحق معاملة قاسية لأنه يقدم خدمة **فريدة** للأمة الألمانية. كما أن رجال الكنيسة انشغلوا بالدفاع عن اليهود **المُتحولين**؛ المسيحيين من أصل يهودي. وارتضى الناس القاعدة العامة التي تقول إن اليهودي لا بد من أن يكون يهوديًا من

نوع خاص حتى يمكنه اجتناب التمييز والاضطهاد، أو في الأقل تأقلم الناس مع هذه القاعدة.

ما أكثر الأشخاص والجماعات التي آمنت بتفردها وبأحقيتها في معاملة أفضل. والمثل الصارخ على ذلك هو التمييز الشامل والمشين بين اليهود «المعترف بهم قانونًا» واليهود «المهاجرين» في المناطق المحتلة في غرب أوروبا. هذا التمييز سبقه عداء متأصل أظهرته الجماعات اليهودية المعترف بها قانونًا والمندمجة جزئيًا في المجتمع المضيف تجاه إخوانهم الجهلاء والرعاع ومتحدثي اليديشية من شرق أوروبا؛ فهُم رأوا أن تطفلهم المزعج يشكل تهديدًا لمكانتهم المرموقة التي وصلوا إليها بعد عناء طويل، فلم تمانع العائلات اليهودية الثرية والعريقة في بريطانيا دفع ثمن عودة حشود اليهود الفقراء والجهلاء الذين فروا من المذابح الروسية. وفي ألمانيا، راود اليهود الذين كانوا «ألمانًا أكثر من الألمان» الأمل في أن «يتخلصوا من الكراهية الموجهة ضدهم من خلال توجيهها ضد إخوانهم من الفقراء والمهاجرين الذين لم يندمجوا في المجتمع»[(178)]. كما أن موقف التعالي والازدراء تجاه يهود الشْتتل[(179)] (Shtetl) منع قادة الجماعات اليهودية في الغرب من قبول وجود يهود الشرق في حياتهم، فمصيرهم غير مشترك، وبالتالي لا توجد استراتيجيا موحدة بين تاريخين وحضارتين مختلفتين تمام الاختلاف! وعندما أذاعت هيئة الإذاعة البريطانية في جميع أرجاء هولندا أنباء الإبادة الجماعية في بولندا، استبعد رئيس المجلس اليهودي دافيد كوهين تمامًا وجود أي علاقة لهذه الأنباء بمستقبل يهود هولندا: معاملة الألمان يهود بولندا بوحشية لا تعني إطلاقًا إمكانية معاملة يهود هولندا بهذه الطريقة؛ **أولًا** لأن الألمان غالبًا ما احتقروا يهود بولندا، و**ثانيًا** لأن الألمان في هولندا، على العكس من بولندا، لا بد من أن يضعوا الرأي العام في الحسبان[(180)].

هذه الرؤية المتفائلة لم تكن مجرد وهم أو خيال ذي تبعات انتحارية؛ فغالبًا ما تحدد الرؤى الشاملة للعالم أفعال الجماعات، وقد تسببت أفعال الجماعات اليهودية النخبوية في تضاؤل الأمل في وجود ردة فعل يهودية موحدة ضد السياسة النازية، بل وسهلت أفعالهم عملية «التدمير على مراحل». وربما شعر الناطقون الرسميون باسم الجماعات اليهودية النخبوية بالتعاطف مع اليهود المهاجرين وهم يُحشدون ويُحاصرون ويُنفون أمام أعينهم، لكنهم ناشدوا أعضاء الجماعات اليهودية أن يلزموا الصمت ويحجموا عن المقاومة من أجل «أهداف أسمى». وكشفت دراسة جاك أدلر أن استراتيجية يهود فرنسا في أيلول/سبتمبر 1940 ظهرت كردة فعل على ممارسات التمييز التي فرضتها القوات الألمانية المحتلة، وأنها شددت على ترتيب الأولويات، «وكانت الأولوية الأولى التي سعت هذه الاستراتيجيا إلى تحقيقها هي ضمان بقاء الجماعات اليهودية الفرنسية، وليس اليهود الأجانب». إنها استراتيجيا كانت تفترض أن «اليهود المهاجرين مغرم وعائق» أمام بقاء اليهود الفرنسيين، بل إن المؤسسة اليهودية وافقت على قرار حكومة فيشي أن ثمن الحفاظ على حياة اليهود الفرنسيين هو تسليم اليهود المهاجرين إلى الألمان، «فلا شك في أن الجماعات اليهودية الفرنسية وافقت حكومة فيشي الرأي بأن هؤلاء اليهود الأجانب غير مرغوب فيهم اجتماعيًا وسياسيًا»[(181)].

إن رفض التضامن مع اليهود المهاجرين باسم المحافظة على مصالح الأفراد أو الجماعات كان يعني دائمًا، ولو بشكل غير مباشر، قبول القاعدة العامة التي تقول إنه ليس كل من ينتمي إلى الجماعة المستهدفة يستحق الحياة، وأن التفرقة في المعاملة يجب أن تكون وِفق معايير «موضوعية». ولم يقتصر رفض التضامن على العلاقات الداخلية بين الجماعات، إذ كان التمييز في المعاملة داخل كل جماعة غاية يحارب الأفراد في سبيل تحقيقها، وكانت المجالس اليهودية تؤدي دور السماسرة في إجراء صفقات

البقاء في قيد الحياة. وبسبب انشغال ضحايا المستقبل باستراتيجية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه»، نسوا تمامًا، ولو بشكل موقت، القدر الوشيك، وهذا النسيان أعطى النازيين فرصة تحقيق أهدافهم بأقل التكاليف وبلا مشكلات كبيرة. يقول هيلبرغ:

نجح الألمان نجاحًا واضحًا في ترحيل اليهود على مراحل لأن من لم يأت دورهم كانوا يعتقدون أن من الضروري التضحية بالقليل من إخوانهم اليهود من أجل إنقاذ الكثيرين. هذه الظاهرة النفسية يمكن تتبّعها بين الجماعات اليهودية في فيينا، والتي أبرمت «اتفاقية» ترحيل مع الشرطة السرية الألمانية (الغيستابو)، وكان هناك «تفاهم» على أن ست فئات من اليهود لن تُرحَّل من فيينا. وكانت هذه الظاهرة واضحة أيضًا عندما دافع يهود غيتو وارسو عن التعاون مع النازيين وأحجموا عن المقاومة على أساس أن الألمان كانوا سيُرحلون ستين ألف يهودي، لا مئات الآلاف. وفي إمكاننا تتبّع ظاهرة تقسيم الجماعات اليهودية إلى فئتين في سالونيكا؛ إذ تعاونت القيادة اليهودية مع وكالات الترحيل الألمانية التي وعدتها بأن تُرحل فقط العناصر «الشيوعية» المعدمة فحسب، وبأن تترك «الطبقة الوسطى» لحالها. هذا المنطق الحسابي المشؤوم اتّبعه قادة الجماعات اليهودية في غيتو فيلنا حيث تباهى رئيس المجلس اليهودي ياكوب جنز أنه «بمئات من الضحايا أنقذ الآلاف، وبالآلاف أنقذ عشرات الآلاف»(182).

كانت للحياة اليومية في ظل الاضطهاد بنية محددة تتفاوت فيها فرص البقاء التي كان يمكن التحكم فيها واستغلالها بسهولة، لأن موارد الأفراد والجماعات كان يمكن توظيفها لتحويل الظلم العام إلى مصلحة خاصة. تقول فاين:

لم يكن خطر الموت الجماعي متوقعًا لأن التنظيم الاجتماعي للاقتصاد السياسي في الغيتو أوجد فرصًا متفاوتة للموت كل يوم. واعتمدت فرصة بقاء شخص ما على وضعه في النظام الطبقي، وهو نظام أفرزته الندرة المفتعلة للموارد والإرهاب السياسي، فكان يُبذل العطاء لمن هم أكثر قدرة على مساعدة النازيين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة... وقد أخفى التنظيم الاجتماعي في الغيتو صورة العدو الحقيقي بتوجيه الغضب الذي كان يستهدف النازيين الغزاة نحو المجلس اليهودي وترسيخ الاعتقاد بأن هذه الحرب حرب الجميع ضد الجميع، لا حرب النازيين ضد اليهود(183).

إن النزعة الفردية في وضع استراتيجيات البقاء أدت إلى انقسام عام في الأدوار والمواقف، وكان ذلك محل ترحيب النازيين. كما أدت هذه النزعة

إلى بذل أعضاء الجماعات اليهودية جهدًا مضنيًا من أجل تحسين صورتهم في أعين الطغاة؛ بأشكال متعددة على حساب الضحايا. أمّا شحنات القلق والعداء التي كانت تتولد عبر مراحل الاضطهاد، فكان يجري تفريغها في المجالس اليهودية، ولكن المجالس تلك استطاعت في كل مرحلة من مراحل التدمير أن تعتمد على مجموعة معيّنة من الأنصار ممن استفادوا من تغيّر الأوضاع والسياسات، وأعلنوا تأييدهم بكل سرور للمسؤولين البائسين، وأعطوا شرعية وسلطة لسياسات المجالس اليهودية. وفي كل مرحلة من مراحل التدمير - ما عدا المرحلة الأخيرة - كان هناك أفراد وجماعات يحرصون على إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وعلى الدفاع عمّا يمكن الدفاع عنه، واستثناء ما يمكن استثناؤه، وهكذا جرى التعاون، ولو بشكل غير مباشر، بين الضحية والجلاد.

العقلانية الفردية في خدمة التدمير الجماعي

لم يترك الظلم النازي الوحشي مساحة كافية للمناورة؛ فجميع الخيارات التي تدرب الناس عليها وتعلموا أن يختاروا من بينها في الظروف العادية، جرى استبعادها من اللعبة. وأوجد النازيون أوضاعًا استثنائية تجعل السلوك في طبيعته استثنائيًا، لكنه استثنائي في ظاهره وعواقبه الملموسة لا في مبادئ الاختيار أو دوافعه. ولم يكن الناس وهُم في معظمهم في طريقهم إلى نهاياتهم من دون اختيار في أكثر الأوقات، وأينما وُجد الاختيار، وُجدت فرصة للتعامل معه بعقلانية، وهُم تصرفوا بعقلانية مع الاختيارات المتاحة. وعندما كان النازيون يسيطرون تمامًا على جميع وسائل الإكراه، اكتشفوا أن العقلانية تعني التعاون، وأن كل تصرف قام به اليهود لخدمة مصالحهم كان يُقرب النازيين أنفسهم من تحقيق هدف الإبادة بنجاح.

بيد أن التعاون فكرة غامضة ومطاطية للغاية، وربما يكون من الظلم اعتبار الإحجام عن التمرد واتباع النظام القائم تعاونًا؛ فمسؤوليات المجالس

اليهودية التي نصت عليها رسالة راينهارد هايدريخ المهمة والعاجلة كانت كلها تتعلق بالخدمات التي اضطر القادة اليهود إلى تقديمها للسلطات الألمانية، ولم يهتم هايدريخ بالوظائف الأخرى التي ربما رأت المجالس اليهودية أنها مهمة أو ضرورية. ويبدو أن هايدريخ كان يظن أن هذه الوظائف كانت ستتولاها المجالس اليهودية من دون طلب وفق التعامل العقلاني مع حاجات مجتمع متكدس في مساحة ضيقة ومضطر إلى تأمين التعايش وسبل البقاء. بذلك، لم يوجد أفضل من المجالس اليهودية إذا كان في وسعها أن تسدي هذه الخدمات من دون طلب. وبالفعل لم تكن المجالس اليهودية بحاجة إلى تعليمات ألمانية حتى تهتم بالمتطلبات الدينية والتعليمية والثقافية والاقتصادية، بل قبلت المجالس اليهودية، طوعًا أو كرهًا، بمكانة أدنى في هرم الإدارة الألمانية، وكانت مهمتها تعاونًا بشكل أو بآخر؛ إذ كانت الأداة التي أزاحت جميع مشكلات حياة اليهود اليومية من طريق الألمان. هكذا أدت السلطات اليهودية، على الرغم من شدة ظلم النظام القمعي، دورًا لا يختلف كثيرًا عن دور قادة الأقليات البائسة في استمرار الظلم؛ إنها لا تختلف اختلافًا جوهريًا عن أنظمة الحكم الذاتي اليهودية، ولا سيما في بولندا وبعض الأجزاء من شرق أوروبا، بل لا يوجد اختلاف بينها وبين الاستقلال الذي حظيت به مجالس «القهال» اليهودية الحديثة المنتخبة.

في بداية الاحتلال الألماني، وقبل أن تصبح المجالس اليهودية حلقة وصل رسمية في تنظيم الإدارة الألمانية، أخذ كبراء مجالس «القهال» على عاتقهم مسؤولية تمثيل المصالح اليهودية من خلال التوصل إلى طريقة أو أسلوب عمل يخدم مصلحة اليهود في التعايش مع السلطات الجديدة. لقد حاولوا استخدام الطرائق القديمة المعروفة، مثل كتابة الالتماسات والتظلمات وإيصال أصواتهم إلى المسؤولين والتفاوض معهم وعرض الرشوة عليهم. كما أنهم لم يُعارضوا القرار الألماني بحجز اليهود داخل الغيتو، بل رأوا في عزل اليهود عن باقي الناس حماية من الظلم

والاعتداءات، وكان هذا العزل محل ترحيب بينهم لأنه يعزز الحكم الذاتي اليهودي والحفاظ على نظام الحياة وسط أجواء متوترة. فالحبس داخل الغيتو كان يبدو أنه يخدم المصالح اليهودية - في ظل تلك الأحوال - بل وكان قبول ذلك الحبس تصرفًا عقلانيًا في نظر من وضعوا المصالح اليهودية في قلوبهم.

في الوقت نفسه، كان قبول مجالس «القهال» بضرب السياج على الغيتو من مصلحة النازيين؛ ففي الأمد البعيد، كشف الغيتو عن دوره المهم كأداة للاعتقال، وهو الخطوة الجوهرية الأولى في طريق الترحيل والتدمير. وكان الغيتو يعني كذلك أن ضابطًا ألمانيًا واحدًا يمكنه التحكم في عشرات الآلاف من اليهود - بمساعدة اليهود أنفسهم ممن قدموا عمالة يدوية ومكتبية وبنية تحتية تقوم عليها الحياة اليومية، والهيئات المسؤولة عن تطبيق القانون والحفاظ على النظام. هكذا، فإن الحكم الذاتي اليهودي كان يعني من وجهة **موضوعية** التعاون مع النازية. وأخذ هذا التعاون داخل المجالس اليهودية يزداد على حساب جميع الوظائف الأخرى. أمّا القرارات العقلانية التي جرى اتخاذها بالأمس باسم الحفاظ على المصالح اليهودية، فإنها جعلت اتخاذ القرار العقلاني أكثر صعوبة اليوم، وستصبح الاختيارات العقلانية مستحيلة غدًا.

أكدت دراسة إيزايا ترانك أن المجالس اليهودية خاضت صراعًا مريرًا وبائسًا من أجل الوصول إلى حلول عقلانية لمشكلات عويصة وخطِرة. فليست جريمتهم أنهم وجدوا أنفسهم في مواجهة قوة ألمانية عليا وفي لحظة جاءت الآلة البيروقراطية لتلغي جميع القواعد الأخلاقية في حربها ضد اليهود. لم تكن هناك خيارات لا تخدم الأهداف الألمانية، وكانت الآلة البيروقراطية الألمانية في خدمة هدف يستعصي فهمه في اللاعقلانية التي يتسم بها: إبادة اليهود عن بكرة أبيهم، الكبار والصغار، العاجزين والأصحاء، من لهم نفع اقتصادي ومن لهم ضرر. لم يكن أمام اليهود أي طريقة يُرضون بها البيروقراطية الألمانية التدميرية، ولم يكن في وسعهم

أن يُثْبِتوا أن لهم فائدة أو أن وجودهم مرغوب فيه أو في الأقل يمكن احتماله. بمعنى آخر، خسر اليهود الحرب قبل أن تبدأ حتى إن كانت هناك في كل مرحلة من مراحل الحرب قرارات تُتخذ، وخطوات تُتبع، وأهداف تتحقق بعقلانية. كل يوم كانت هناك حاجة إلى التصرف بعقلانية، ولمّا كان الهدف النهائي من الهولوكوست هو كسر جميع الحسابات العقلانية، كان لا بد من أن يُبنى نجاح هذا الهدف على التصرفات العقلانية للضحايا. وقبل وقوع الهولوكوست بفترة طويلة، ورد في رواية **القلعة** التي كتبها كافكا أن «ك»، مساحًا سيىء الحظ، مر بالتجربة نفسها، وأخفق في الكفاح ضد القلعة وحيدًا، ليست لأنه تصرف بلا عقلانية، بل لأنه تصرف بعقلانية في تعامله مع قوة اعتقد أنها ستتصرف بعقلانية في مقابل تصرفاته العقلانية، لكن ذلك لم يحدث.

من أهم القصص المؤثرة في التاريخ الدموي للغيتو قصة تتعلق بحملة تسمّى «الخلاص عبر العمل»، وهي حملة قامت بها المجالس اليهودية في عدد من الغيتوات الكبرى في شرق أوروبا؛ ففي فترة ما قبل الحرب، اتهمت فرق معادية لليهود في شرق أوروبا الجماعات اليهودية بالطفيلية الاقتصادية، التجار منهم والوسطاء، فكلهم بلا فائدة، وسيكون المجتمع أفضل حالًا من دونهم. وعندما وضع الغزاة الألمان إمكانية الاستغناء عن اليهود في برنامجهم المُعلن، كان من المنطقي أن يدفع ذلك الجماعات اليهودية إلى تقديم دليل ملموس على نفعها. وكانت الأوضاع مواتية تمامًا لهذه الاستراتيجيا؛ إذ كان الألمان يرحبون، بفضل مواردهم التي ازدادت بشدة في أثناء الحرب، بأي فائدة اقتصادية أو قوة إنتاجية يستطيعون الاعتماد عليها. ويصعب اتهام رومكوفسكي، رئيس المجلس اليهودي في غيتو وودج وأكثر التابعين إيمانًا بالعقيدة الصناعية، بأنه تصرف بلا عقلانية حيال الخطر الألماني؛ فهو احتقر اللاعقلانية الألمانية الدموية، وانبهر بعقلانيتهم العملية أو بامتلاكهم المبادئ والقيم التي تحرك عالمًا تحكمه الكفاءة والفاعلية. لكن من الصعب أيضًا تخيل ما كان من الممكن أن

يفعل رومكوفسكي غير ذلك حتى إن كان يعلم خطأه، إنه اضطر إلى أن يتصرف كما لو أن الخصوم سيتصرفون بعقلانية، ولم يكن هناك إمكانية لتحديد التصرف إلا من خلال هذا الافتراض؛ ففي وادي العُمْيَان، يصبح الأَعْورُ ملكًا، وفي عالم البيروقراطية العقلانية الحديثة، يُصبح المُغامر اللاعقلاني دكتاتورًا.

تصرف رومكوفسكي بالطريقة العقلانية الوحيدة المتاحة أمامه حتى وإن كان مخادعًا أو خائنًا. «وفي مناسبات عدة، أخذ رومكوفسكي يكرر في كل خطبه ألقاها قبل وفي أثناء عمليات ‘إعادة التوطين’ أن وجود الغيتو يتوقف كليًا على العمل الذي يعود بالنفع على الألمان، ويجب على يهود الغيتو ألا ينسوا هذه الحقيقة مهما كانت بشاعة الظروف إذا أرادوا البقاء أحياء»(184). فلا عجب في أن رومكوفسكي رئيس المجلس اليهودي في غيتو وودج، وإفرايم باراش رئيس المجلس اليهودي في غيتو بياليستوك، وياكوب جنز رئيس المجلس اليهودي في غيتو فيلنا، وآخرين، كانوا كلهم يتحدثون بإيمان شديد في غالب الأمر عن مدى تأثير عملهم الدؤوب في ميول سادتهم الألمان. ويبدو أنهم اعتقدوا، أو أجبروا أنفسهم على الاعتقاد، أن مجرد أن يُحقق اليهود القدرة الإنتاجية المطلوبة والنفع المطلوب، ستغير الهيئات والإدارات الألمانية سياسات الترحيل والقتل العشوائي. وهُم أدوا دورًا لا يستهان به في الحرب الألمانية، وكانوا يسعون إلى تأجيل الهزيمة الأخيرة على يد القوة الطاغية المخيفة التي كانت عازمة على تدميرهم. فقبل أن يعج الطريق المتعرج إلى أوشفيتز بالمشكلات، بُنيت جسور كثيرة على نهر كواي بأيدٍ يهودية ماهرة.

هذ الأمر أعجب الموظفين البيروقراطيين الألمان الأقل التزامًا بالفكر الأيديولوجي، وكان ذلك بالطبع لأسباب براغماتية بحت. ويبدو أنه لم يخطر في بالهم أن اليهود بشر، لهم مكان دائم في نظام الأشياء، لكنهم آمنوا بأن استغلال قوة اليهود في الصناعة سيحقق مكاسب اقتصادية

وعسكرية تفوق التخلص من هذه القوة العمالية النظامية المتفانية. وهناك دليل على أن بعض القادة العسكريين في الشرق كان يسعى إلى تأجيل عمليات القتل عندما اكتشف أن اليهود هم الحِرَفيون الذين يمتلكون مهارات تساعد على استمرار آلة الحرب في مهماتها. وكانت محاولاتهم اليائسة من أجل الدفاع عن أعمال السُّخْرَة ضد أسلحة القوات الخاصة، تلقى تصديًا فور اكتشافها من الهيئات العليا التي كانت ترى أن الاعتبارات العقلانية مقبولة إذا اقتربت من الهدف اللاعقلاني المتمثل في الإبادة الشاملة. ولم يترك قرار وزارة الأراضي الشرقية المحتلة مجالًا للنقاش: «من حيث المبدأ، ليست هناك عوامل اقتصادية توضع في الاعتبار في حل المسألة اليهودية. وإذا ظهرت أي مشكلات مستقبلًا، يُستعان بفرق الـ 'إس إس' العليا وقائد الشرطة»(185). عمومًا، لا يبدو أن العمالة «النافعة» التي قدمها المجلس اليهودي أنقذت أحدًا فحسب، لكنها أطالت بالتأكيد عمر بعض الأشخاص. أمّا الإطراء الذي أغدقه رومكوفسكي وباراش على العمال اليهود المهرة ممن «يتعذر استبدالهم،» فلم يغير الحقيقة المُرة التي تقول إن هؤلاء العمال يهود. حتى إن كان اليهود هم من يحركون آلة الحرب الألمانية، فهُم في المقام الأول يهود، وعمالة «نافعة» في المقام الثاني، في الغالب الأعم بعد فوات الأوان.

جاء الاختبار الحقيقي للعقلانية عندما وُظفت المجالس اليهودية لتكون مسؤولة عن «إعادة التوطين»؛ فبعد أن حشد النازيون جميع قواهم لمواجهة الضغط الروسي المتصاعد، كان من الصعب أن يحققوا فكرة الحل النهائي بالاعتماد على رجالهم المرتدين الزي الرسمي. في هذا الوقت، أدرك النازيون أنهم في حاجة إلى العمالة اليهودية، فوُظفت المجالس اليهودية كي تكون مسؤولة عن جميع الأعمال التي تتطلبها عملية الإعداد للإبادة. كان عليهم أن يقدموا قوائم بأسماء سكان الغيتو الذين سيُرحَّلون، وكان عليهم أن يقوموا باختيارهم أولًا، ثم ينقلوهم إلى العربات.

وفي حالة المقاومة أو الاختباء، كان على الشرطة اليهودية أن تتعقب المتمردين وتجبرهم بالقوة على الامتثال للأوامر. ولم يفعل النازيون أي شيء سوى المراقبة الموضوعية من بُعد.

لو كان قتل اليهود سيحدث جملةً واحدةً وبضربة واحدة، لكان الاختيار أو عدم وجود الاختيار واضحين ومفهومين للجميع، ولكانت الدعوة إلى المقاومة العامة ردة الفعل الواضحة - ولكان «السير كالأغنام إلى المذبح» هو البديل الوحيد. لكن الألمان رأوا أن الوضوح كان سيزيد تكاليف العملية إلى حد كبير، وكان سيعرقل استغلال عقلانية ضحاياهم في حفر قبورهم بأنفسهم، فلم يكن تعاون الضحايا ممكنًا من دون ذلك؛ إذ كان استغلال عقلانية الضحايا حلًا أكثر عقلانية، لذا كان الألمان يجتنبون الترحيلات الشاملة ما أمكن، محبذين فكرة الترحيل على مراحل.

كان الألمان في المدن التي شهدت الإبادة على مراحل يطمئنون اليهود بعد كل «عملية» أنها ستكون الأخيرة... وتعمدوا هذا الخداع والغش خلال عملية الحل النهائي من أجل تهدئة روع اليهود المذعورين، والحيلولة دون انقلابهم، وإرباكهم تمامًا بحيث لا يعلمون شيئًا عن حقيقة «إعادة التوطين» حتى اللحظة الأخيرة. وكان النزوع الفطري إلى حماية الذات هو ما جعل اليهود يستبعدون فكرة التدمير الوشيك ويتعلقون بأي بارقة أمل، وكان ذلك يصب في مصلحة الجلادين(186).

سرعان ما تحولت بعض مدن صغيرة في المناطق الغربية من الاتحاد السوفياتي إلى جحيم بفعل الغزاة الألمان، من دون حاجة إلى حيل عسكرية معقدة. واتبع الجنود تعليمات هتلر، لذا لم تكن حربهم ضد الاتحاد السوفياتي مثل أي حرب أخرى، ففي هذه الحرب كان كل شيء مباحًا، وغابت القواعد تمامًا. وكانت القوات المسلحة الألمانية، ولا سيما قوات المهمات الخاصة، تتصرف كما لو كانت القاعدة الوحيدة المتبعة هي «اقتُل ما استطعت إلى ذلك سبيلًا»، فكان اليهود يُساقون إلى أقرب غابة أو واد

ويُقتلون هناك برصاص الرشاشات. ولم تكن هناك نُدرة في أفراد الشرطة الأوكرانية المتعاونين والمتحمسين، ولا في الجنود المتمرسين «في الحرب التي لم تكن كأي حرب أخرى». ولم يهتم الجنود بإنشاء مجالس يهودية أو تعيين شرطة يهودية - بخلاف ما فعلوا في الأراضي البولندية من قبل - إلا في بعض الأماكن المكتظة باليهود، أو عندما كانت هناك حاجة ماسة إلى الحرفيين اليهود. فأينما كانت الغيتوات، كانت هناك حاجة إلى تعاون اليهود في حفر قبورهم بأنفسهم، وهو ما كان يتحقق دائمًا.

أدركت المجالس اليهودية في مرحلة مبكرة إلى حد ما الهدف الحقيقي من وراء «الاختيارات» التي أُمرت القيام بها، أو في الأقل استطاعت أن تدرك هذا الهدف، على الرغم من أنها بذلت قصارى جهدها كي لا تدركه. وأعلنت قلة قليلة من أعضاء المجالس رفضها الصريح أن تتعاون، فبعضهم انتحر، وآخرون ركبوا طوعًا شاحنات الترحيلات المتوجهة إلى معسكرات الموت بعد أن خدعوا الألمان الذين كانوا لا يزالون في حاجة إلى بقاء أعضاء المجالس اليهودية أحياء. أمّا الأغلبية العظمى فتأقلمت مع «العمليات الأخيرة»، ولم تكن بحاجة إلى تقديم تفسير عقلاني لتصرفاتها. كان التراث اليهودي يمنع التفاوض من أجل بقاء بعض الناس أحياء على حساب آخرين(187)، ولذا كانت التبريرات تُستمد من فولكلور العصر الحديث العقلاني، وكان يتم تغليفها بمفردات التكنولوجيا الحديثة. كانت لُعبة الأرقام هي بالطبع الأكثر نفعًا: فحياة الكثرة أفضل من حياة القلة، وقتل القليل أقل بشاعة من قتل الكثير. كانت عبارة «**كنا نضحي بفئة قليلة لإنقاذ فئة كثيرة**» أكثر العبارات المتواترة ضمن الاعتذاريات المسجلة لرؤساء المجالس اليهودية. وهذا انقلاب عجيب في التفكير، وفيه يُصبح الاستسلام للموت دفاعًا عن الحياة أخلاقيًا ونبيلًا: «نحن لا نقرر من سيموت، نحن نقرر فقط من سيعيش»، ولم يكن كافيًا القيام بدور الإله، بل أراد كثير من رؤساء المجالس اليهودية أن تُخلد أسماؤهم كآلهة تجزل العطاء وتوفر

الحماية. فعندما سيق آلاف من كبار السن والمرضى والأطفال إلى الموت، قال رومكوفسكي في 4 أيلول/سبتمبر 1942: «لم يكن همنا كم سنفقد، بل كم سننقذ»[(188)]، وجمَّل آخرون أنفسهم بصور مجازية من عالم الطب الحديث وارتدوا قمصان جراحين ينقذون الحياة: «يضطر الجراح إلى بتر أحد الأطراف لإنقاذ الجسد»، أو «إذا اضطر الجراح إلى بتر ذراع مسمومة لينقذ حياة شخص، فعليه أن يفعل ذلك».

كان كل ما ذكرناه، وجميع أحكام القتل تلك، بمنزلة إنجازات صنعها العقل الحديث العقلاني بالتعاون مع القلب اليهودي الدافئ. ويبقى سؤال واحد يعذب حتى هؤلاء المتورطين أصحاب الكم الأكبر في الاعتذاريات: إذا كان بتر الأطراف أمرًا حتميًا، فهل عليّ أن أكون الجراح الذي يقوم بالعملية؟ وإذا كان لا بد من أن يفنى بعض الناس من أجل بقاء غيرهم، من أنا لأقرر من سيُضحَى به، ومن أجل من؟

هذه الأسئلة عذبت كثيرين من أعضاء المجالس والرؤساء، حتى هؤلاء - ولا سيما هؤلاء - الذين لم يرفضوا تقديم خدماتهم للنازيين، ولم يرغبوا في الهروب من طريق الانتحار؛ ففي الوقت الذي اشتهر فيه رحيل آدم تشرنياكوف، رئيس المجلس اليهودي في وارسو، بأنه رحيل مُشرف، ظلت قائمة المنتحرين طويلة، وكان يصعب حصر العدد الهائل لأعضاء المجالس اليهودية الذين رسموا خطًا أحمر لا تسمح لهم أخلاقهم بعبوره. وها هو بعض الأمثلة العشوائية. جاء الدكتور بيرغمان، رئيس المجلس اليهودي في روفنو، وأخبر الألمان قبل انتحاره أنه لن يستطيع أن يُرسل سوى نفسه وأسرته للترحيل، أو ما يسمى «إعادة التوطين». كما أن موتل تشايكين، رئيس المجلس اليهودي في مدينة كوسوف، رفض بازدراء شديد عرض مأمور المدينة إنقاذ حياته. أمّا دافيد ليبرمان، رئيس المجلس اليهودي في لوكو، فأتى بنقود من عملية رشوة باءت بالفشل، وأخذ يمزقها ويلقي بها في وجه المُشرف الألماني وهو يصيح «ها هو ثمن رحلتنا أيها

المُستبد اللعين!»، فقَتل ليبرمان على الفور. وعندما طلب النازيون من أعضاء المجلس اليهودي في معسكر الاعتقال بياروزا كارتوزكا أن يختاروا مجموعة من اليهود من أجل «العمل في روسيا»، انتحروا جميعًا في اجتماع عُقد في 1 أيلول/سبتمبر 1942.

أمّا من بقوا أحياء بسبب جبنهم أو شجاعتهم، فكانوا في أمس الحاجة إلى إجابة أو عذر أو مبرر أو حجة عقلانية أخلاقية. كانوا دائمًا يختارون الحجة العقلانية، فهي الأكثر قبولًا وإقناعًا. وبعد كل «عملية»، كان المسؤولون، أمثال جنز ورومكوفسكي، يشعرون بضرورة عقد لقاءات عامة مع سجناء الغيتو الباقين حتى يوضحوا لهم الأسباب التي دعتهم إلى اتخاذ قرار بأن «يفعلوا ما فعلوه بأنفسهم»؛ في حالة جنز، كان «ما فعله بنفسه» يشير إلى إرسال 400 من شيوخ غيتو أوشميانا وأطفاله إلى موقع الإعدام وقتلهم بأيدي الشرطة اليهودية. كان الجمهور المذهول يشاهد عرضًا للفكر العقلاني وحساب الأعداد: «إذا تركنا المهمة للألمان سيموت عدد أكبر بكثير»، وكان هذا الحساب العقلاني يظهر على المستوى الشخصي: «إذا رفضت أن أتولى قيادة الأمور، سيضع الألمان في مكاني شخصًا أكثر قسوة وفسادًا، وستكون العواقب غير مأمونة إطلاقًا»، وهكذا يتحول «المكسب» المحسوب بعقلانية إلى واجب أخلاقي. «نعم، إنه واجبي أن ألوث يديّ»، كما قال جنز، القائد الذي نصب نفسه إلهًا على يهود غيتو فيلنا والقاتل الذي مات معتقدًا أنه المخلِّص.

استمرت استراتيجية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه» حتى دُفن آخر يهودي في خندق من خنادق أوكرانيا أو صعد مع دخان إحدى مداخن معسكر تربلينكا. هذه الاستراتيجيا نفذها رجال مسلحون بالتفكير المنطقي ومدربون على فن التفكير العقلاني. وكانت هذه الاستراتيجيا نفسها احتفالًا بالعقلانية أو انتصارًا حاسمًا لها. كان هناك دائمًا شخص أو شيء يمكن إنقاذه، لذلك كان هناك دائمًا مجال للتصرف بعقلانية. واختار أعضاء المجالس اليهودية الذين كانوا يفكرون بمنطق وعقلانية أن يقوموا بوظيفة القتلة، وكان

منطقهم وعقلانيتهم جزءًا من خطة القتلة، فكان يُقال دائمًا إن فِرق القتل قليلة، أو إن أسلحة القتل لم تكن متوافرة دائمًا، لكن المنطق والعقلانية كانا موجودين دائمًا، ومن ثم فإن التعاون الفعَّال كان موجودًا دائمًا، وعلى أهبة الاستعداد، وفي انتظار اللحظة التي يسد فيها الفراغ، وكأن الحكمة القديمة تكشف عن دلالتها الحديثة: «إذا أراد الله أن يهلك عبدًا، سلط عليه عقله».

إننا نعلم الآن أن استراتيجية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه»، والمفترض أنها تتسم بالعقلانية، لم تسعف الضحايا، لكنها لم تكن استراتيجية الضحايا في المقام الأول، بل كانت ملحقًا أو امتدادًا لاستراتيجية التدمير التي كانت قوات الإبادة تخطط لها وتشرف عليها. أما من اعتنقوا استراتيجية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه»، فقد كان مصيرهم كضحايا أمرًا مقضيًا منذ البداية، ومن حددوا الضحايا اختلقوا مواقف يمكن فيها إنقاذ أي شيء من أجل البقاء، وهكذا انشغل الضحايا بحساب «تكاليف البقاء» و«تقليل الضرر» و«اجتناب الخسارة». في هذا الموقف، تصبح عقلانية الضحايا سلاح قاتليهم، وهكذا تصبح **عقلانية المحكومين سلاح الحكام**.

عقلانية حماية الذات من الهلاك

اعتمد نجاح النازيين على دفع ضحاياهم إلى التصرف وفق حسابات عقلانية حتى يحققوا مرادهم؛ بمعنى أن نجاحهم اعتمد على تمكين أعضاء الجماعات اليهودية، أو بعضهم في الأقل، من التصرف بعقلانية في وضع لاعقلاني. هذا النجاح اعتمد بدوره على محو الأوضاع الطبيعية من السياق الكلي، وتقسيم العملية إلى مراحل تؤدي في نهاية الأمر إلى هلاك الجماعة المستهدفة، حيث يبدو عند إمعان النظر في كل مرحلة على حدة أنها تسمح باختيار واحد تحدده المعايير العقلانية من أجل البقاء. بذلك، كانت جميع الأفعال التي تؤدي في نهاية المطاف إلى الحل النازي النهائي أفعالًا

عقلانية من وجهة نظر منفّذي الهولوكوست، وكان معظمها عقلانيًا من وجهة نظر الضحايا أيضًا.

اقتضى ذلك كله أن يبدو الأمر كما لو أن البقاء الانتقائي مهمة مرغوب فيها في معظم الأوقات، ومن ثم كان التصرف الذي يمليه الاهتمام بحماية الذات من الهلاك أمرًا عقلانيًا ومنطقيًا. ومجرد أن يتم اختيار حماية الذات كمرجعية نهائية للفعل، يأخذ ثمنها في الارتفاع تدرَّجا، ولكن بلا هوادة، حتى يُضيِّع الإنسان قيمة جميع الاعتبارات الأخرى، وينتهك القواعد الأخلاقية والدينية كلها، وينبذ المبادئ والمثل كافة. قال رودولف كاستنر آسفًا: «في بداية الأمر، طلب النازيون من المجالس اليهودية استباحة أشياء مادية يمكن تعويضها، مثل الممتلكات الشخصية والنقود والوحدات السكنية، ثم طلبوا استباحة حرية الأشخاص، وفي النهاية طلب النازيون استباحة حياة البشر»[(189)]. وهكذا استُغل عدم الاكتراث الأخلاقي الكامن في مبادئ العقلانية أقصى استغلال. وهنا تنشط الموهبة التي يمتلكها دائمًا رجال الأفعال المدربون على تحقيق المكسب العقلاني، بعد أن ظلت هذه الموهبة خاملة طويلًا من دون اختبارات حقيقية، وهنا أيضًا تظهر عقلانية حماية الذات من الهلاك على أنها عدو الواجب الأخلاقي.

أصدر المسؤول النازي الألماني عن مدينة زوكولي يوم عيد الفصح في عام 1942 أوامره للمجلس اليهودي المحلي بأن يرسل جميع الرجال الأصحاء والأشداء في المدينة، وعندما أعلن رئيس المجلس اليهودي فشل جهوده، استشاط المسؤول غضبًا وضربه على رأسه ووجهه، ثم أخرج ساعة جيبه بانفعال شديد وقال: «إن لم تأتوني بهم هنا خلال نصف ساعة، فسيموت جميع أعضاء المجلس اليهودي رميًا بالرصاص!». وقد تسبب هذا التهديد في حدوث صدمة جديدة؛ إذ تغير رجال المجلس فجأة، وهرعوا جميعًا برفقة مساعديهم ومعاونيهم إلى طرقات الشتتل اليهودي، وأخذوا ينتقلون من بيت إلى بيت، ويسحبون الجميع إلى الخارج، كبيرًا كان أو

صغيرًا. لم يستطع أحد أن يوقفهم. ثم جعلوا كل من سحبوهم إلى الخارج يصطفون في صفوف، وإذا اختبأ أحد «المتمارضين»، تتعالى الأصوات، وتحذر الجميع بأن كبير الشياطين أسموديوس سيعدم المجلس اليهودي بأكمله! في غضون خمس عشرة دقيقة، كان الشارع يعج باليهود في طابور طويل مزدوج(190).

تكررت هذه المشاهد باستمرار، وعلى نحو مخيف، في جميع الأرجاء الأوروبية الشاسعة الخاضعة للحكم النازي. وكان أعضاء المجالس اليهودية ورجال الشرطة يواجهون اختيارًا بسيطًا، فإمّا أن يموتوا هم أو أن يموت الآخرون. واختار كثير منهم أن يؤجلوا موتهم وموت أقاربهم وأصدقائهم، فكان القيام بدور الإله أسهل من خلال تقديم الأثرة والمصلحة الشخصية على جميع الاعتبارات الأخرى.

من المستحيل أن نعرف كم ممن اختاروا «أن يلوثوا أيديهم» كانوا يطمحون إلى البقاء. إن خيار الحياة والموت يضع غريزة حماية الذات في الاختبار الأصعب؛ فمن الظلم الحكم على سلوك الإنسان في مثل هذه الأوضاع وفق مقاييس تتعلق بقرارات أقل مصيرية في أحوال الحياة الطبيعية، حيث تحتد الصراعات بين الأثرة والإيثار، لكن الصراعات ليست نهائية ولا تتطلب قرارات نهائية. كما أن أغلبية الصراعات الطبيعية تأتي فرادى في محيط لا يضطر فيه معظم الناس إلى اتخاذ قرارات متشابهة من حيث قوتها الأخلاقية - ومن ثم تظل المعايير الأخلاقية شديدة الوضوح. هذا المحيط الطبيعي دُمر تمامًا داخل الغيتو، وأُلغيت جميع الالتزامات الأخلاقية التي تتجاوز الأثرة خلال مراحل الجحيم. هذا الإجراء اتبعته الإدارات البيروقراطية كلها، ووصل إلى أبشع صوره، وكشف عن ماهيته بوضوح، إذ كان يهدف إلى تحقيق الامتثال التام للظروف وتعطيل جميع الضغوط الأخرى، بما في ذلك الضغوط الأخلاقية. وقد تحقق تعاون الضحايا وِفق خطة الطغاة بسهولة بسبب فساد الضحايا الأخلاقي، إذ تيقن

واضعو الخطة أن سكان الغيتو سيتحولون بمرور الوقت إلى شركاء في القتل من خلال مواجهتهم بخيارات في اختبارات ينجو منها «الأفضل» بأيدٍ ملوثة، وهذا التورط سيزيد البرود الأخلاقي واللامبالاة حتى تنتهي الحال بدمار وفناء جميع العوائق التي تقف في طريق غريزة حماية الذات.

بعد نهاية الحرب مباشرة، ظهر ماريك إدلمان، أحد القادة والثائرين القلائل في وارسو ممن بقوا في قيد الحياة، وسجل ذكرياته عن «مجتمع الغيتو»:

العزل التام، وحظر الصحافة الخارجية، وقطع كل اتصال مع العالم الخارجي، كل هذا كان له تأثير واضح في وضع اليهود. فكل شيء يحدث على الجانب الآخر من جدران الغيتو أخذ يبتعد شيئًا فشيئًا حتى أصبح غريبًا ومشوشًا. وانصب اهتمام سكان الغيتو في معظمهم على الأحداث اليومية الخاصة بالمحيط الذي يعيشون فيه. وأصبح البقاء في قيد الحياة هو أهم شيء، وأصبح كل فرد يفسر هذه «الحياة» بطريقته الخاصة ووفق الظروف والموارد المتاحة؛ فهي حياة مريحة لمن كانوا أثرياء قبل الحرب، ومرفهة ومترفة للمتواطئين مع الشرطة النازية والمهربين المنحطين، وهي هلاك من منظور أعداد مهولة من العمال والعاطلين من العمل الذين كانوا يعيشون على إحسان من كسرة خبز وشربة ماء. كان كل فرد يتمسك بهذه «الحياة» بطريقته، فكان من يملكون المال يرون الحياة رغدًا ومتاعًا، فيبحثون عنها في المقاهي المزعجة والمكتظة بالناس والملاهي الليلية وصالات الرقص. أمّا من لا يمتلكون شيئًا فكانوا يقتنصون «السعادة» المتخفية في قطعة بطاطس متعفنة في سلة مهملات أو في قطعة خبز يلقيها عابر سبيل في الأيدي المتسولة أملًا في نسيان الجوع ولو لحظة عابرة... لكن الجوع كان يزداد يومًا بعد يوم حتى طفح من داخل البيوت المزدحمة إلى الشوارع، وكان يؤذي العين بمنظر أجساد منتفخة بشكل مخيف، وأطراف متقرحة ومتقيحة تكسوها شراذم متسخة وممتلئة بالجروح والالتهابات من لسعات الصقيع ونقص التغذية. كان الجوع يتحدث من أفواه الأطفال المتسولين والشيوخ المعدمين، واستشرى الفقر حتى أن الناس كانوا يموتون جوعًا في الطرقات. كل يوم من الساعة الرابعة إلى الخامسة صباحًا، كان الحانوتيون أو متعهدو دفن الموتى يجمعون عشرات الجثث المغطاة بالجرائد والمثبتة في مكانها بالحجارة. كان بعضهم يتساقطون في الطرقات، وبعضهم يموتون في بيوتهم، كانت أسرهم تجردهم من ملابسهم حتى يبيعوها، وكانوا يلقون بهم بعد ذلك على الأرصفة حتى يتكفل المجلس اليهودي بتكاليف الجنازة. كانت العربات تسير واحدة تلو الأخرى في الطرقات وهي ممتلئة بالجثث العارية... وفي الوقت نفسه، تفشت حُمَّى التيفوس في الغيتو... وكان كل جناح في المستشفيات يستقبل ما يقرب من 150 مصابًا، وكان يرقد في كل سرير اثنان

من المصابين وأحيانًا ثلاثة، ولكن كان كثيرون يرقدون على الأرض. وكان الناس ينظرون إلى المحتضرين بفارغ الصبر حتى يخلو مكان يضعون فيه آخرين، وكان يُلقى بكل خمسمئة جثة في مقبرة واحدة، ولم تجد مئات الجثث مكانًا تُدفن فيه، وأخذت المقابر تنضح بما فيها، فتفوح رائحتها الكريهة... أمّا الألمان فكانوا طوال الوقت يحاولون تجميل الحياة المأساوية لليهود بمظاهر النظام والسلطة. فمنذ البداية، كانت السلطة في يد المجلس اليهودي، ومن أجل الحفاظ على النظام استُحدثت شرطة يهودية نظامية... وكان الهدف من تلك الهيئات اليهودية إضفاء جو طبيعي على الحياة داخل الغيتو، لكنها كانت في حقيقة الأمر أحد مصادر الانحلال والفساد الأخلاقي[(191)].

كان البون بين الطبقات داخل الغيتو شاسعًا مثل البون بين الحياة والموت. وبكل بساطة، كان البقاء في قيد الحياة يعني أن يغمض الفرد عينيه عن معاناة الآخرين، فيموت الفقراء أولًا وعلى دفعات، كما يموت الضعفاء والمساكين والسذج والشرفاء والمستضعفون. منذ اليوم الأول، انتشر الوباء، وشحَّ الدواء، بعد أن تكدست أعداد رهيبة من الناس في مساحة لا تستوعب أكثر من ثلث عددهم، وكانت معونات الغذاء لا تكفي للبقاء في قيد الحياة، وكادت مصادر الدخل تنعدم. أصبحت الحياة داخل الغيتو لُعبة خاسرة، وأصبحت حماية الذات هي المراد الأوحد والأهم. ونادرًا ما كان للرحمة ثمن، ونادرًا ما كان يوضع في الحسبان ارتباط البقاء في قيد الحياة بالفساد الأخلاقي.

يظهر التفاوت بين الطبقات في أبشع صوره عندما لا يضمن الإنسان الحصول على الطعام والمأوى، ويصير هذا التفاوت أكثر وحشية مجرد أن يبدأ النزاع من أجل الحياة القصيرة السابقة على الإعدام. حينذاك، كان الفقراء لا حول لهم ولا قوة، بل لا يملكون الدفاع عن أرواحهم: «فخلال عمليات إخلاء الغيتو، كانت معظم الأسر اليهودية غير قادرة على المقاومة، غير قادرة على التضرع، غير قادرة على الهرب، وغير قادرة على مجرد الانتقال إلى معسكرات الموت حتى تنتهي من الأمر برمّته، بل لزمت بيوتها متجمدة وعاجزة بانتظار الغازات المُخَلِّصة»[(192)]. وتطاحن الأثرياء، وحاول كل منهم أن يعرض ثمنًا أعلى من غيره، في محاولات

فاشلة من أجل الوصول إلى بعض أطواق النجاة التي كان النازيون يحرصون على إلقائها في طريق الشعوب المذعورة. وكانت قلة قليلة هي التي تتذكر أن نجاة أحد الضحايا لا يعني سوى هلاك شخص آخر. كانت الثروات تُعرَض وتُقبل، فلوحة الأرقام السحرية تُحرر مالكها من «العملية» الجارية، وكان الضحايا يلهثون وراء أصحاب النفوذ وسلطة الحماية ويرشونهم. هذا المنطق ظهر بوضوح في «عملية» تمت في 19 كانون الثاني/يناير 1943، واستطاع فلدزلف شلينغل، شاعر غيتو وارسو، أن يصفها وصفًا يدمي القلوب:

> الهواتف تحت الحصار. أغيثونا! أغيثونا! أغيثونا! يحتشد أصحاب المقامات الرفيعة من قوات شرطة الغيستابو. ينادون في معسكر السكة الحديد: هل أحضروا القطارات؟ هل السيد سميرلنغ هنا؟ سيدي لقد أُخذ مِني...! السيد سكوسوفسكي! أغيثونا! أي مبلغ من المال! 100,000! كل ما تحتاج إليه! سأتبرع بنصف مليون من أجل عشرين شخصًا! عشرة أشخاص! شخص واحد!
>
> يمتلك اليهود الأموال! يستطيع اليهود أن يستغلوا نفوذهم! اليهود مستضعفون وعاجزون! نحن نعلم كيف صنعوا ثرواتهم المشبوهة - وكيف يسعون الآن بين الطرقات بحثًا عن الماء، وكيف يعرضون ملايينهم على الأوكرانيين، وكيف رحلوا بأموال تمكنهم من إبقاء المئات من المتكدسين في المحطة في قيد الحياة أشهرًا عدة... ما زال هناك بعض الفلول المذعورة من الماشية المُزينة بلوحات رقمية. وهناك بعض الكائنات لا أرقام لها وتقف بائسة وسط الركام... تزداد ثروة دولة الرايخ. ويموت اليهود(193).

كلما غَلَتْ قيمة الحياة، رَخُصَتْ الخيانة؛ فالرغبة العارمة في البقاء في قيد الحياة طغت على جميع القيم الأخلاقية، بما فيها الكرامة. وتربعت على العرش قيمة حماية الذات في ظل التزاحم على البقاء كخيار نهائي؛ فكل ما كان يخدم حماية الذات كان دائمًا أمرًا صائبًا. وعندما تصبح الغاية الكبرى مهددة، فكل الوسائل مُبررة. وأخذ النازيون يطلبون من مجالس كبراء اليهود خدمات أكثر بشاعة، ولكن قواعد اللعبة تغيرت كلها - حيث ارتفع ثمن الطاعة ومكافآتها. وظلت الخدمات مستمرة. وفي التفاوض من أجل يوم واحد آخر في قيد الحياة، أصبح الحصول على وظيفة في المجلس اليهودي أو الشرطة اليهودية أكثر أهمية من المال والماس.

هذا لا يعني أن المال والماس لا قيمة لهما لأن روايات الناجين تحكي عن الرشوة والابتزاز والغش والخداع كسمة مميزة لكثير من المجالس اليهودية، أو في الأقل كسمة مميزة لكثير من الأشخاص الذين استغلوا نفوذهم في لعبة الموت والحياة. لقد جُمعت مبالغ وثروات طائلة في مقابل خدمات أعضاء المجالس، سواء كانت هذه الخدمات تمنح مكانة رسمية أو هُوية مزيفة. وكانت الأمنية الكبرى غرفة في أحد المباني الخاصة التي بُنيت خصيصًا لأعضاء المجالس والشرطة وعائلاتهم. كانت تلك المباني بالطبع مُحصنة من فِرق الـ «إس إس» ومخصصة لخدمة عمليات القتل المتتابعة. وكلما ازدادت المخاطر واشتد اليأس، ارتفعت قيمة الصلاحيات التي لا يستطيع أن يدفع ثمنها من بين اليهود الأحياء سوى الأثرياء.

إن سلوك المجالس اليهودية يعكس مدى الفساد الأخلاقي المتفشي في المجتمع. كما أن الاضطهاد رفع قيمة عقلانية حماية الذات، وبخس قيمة جميع الاعتبارات الأخلاقية، ونجح بذلك في تجريد الضحايا من إنسانيتهم، وتحقق ذلك كله كأنه نبوءة تحقق ذاتها؛ إذ تبين أن اليهود يفتقرون إلى الحس الأخلاقي وصوت الضمير، وأنهم يتسمون بالأنانية والجشع، وأنهم لا يقيمون وزنًا للقيم، وأنهم يستخدمون النزعة الإنسانية غطاء لمصالحهم الشخصية المحض. وهكذا وُضع اليهود في أوضاع غير إنسانية جعلتهم يتصرفون على نحو يثبت صحة ما كان يقال عنهم. واستطاع المصورون في وزارة غوبلز تصوير مشاهد الشحاذين وهم يموتون جوعًا أمام المطاعم الفاخرة.

كان للفساد منطقه، إذ حدث على مراحل، وكانت كل مرحلة تمهد الطريق للمرحلة التي تليها. بدأ الفساد هكذا:

> رفع نائب رئيس المجلس اليهودي في مدينة شيدليتسه مستوى معيشته على الفور... إذ تغيرت أحواله عندما أصبح يمتلك مبالغ مالية طائلة فجأة وفرصًا كثيرة أخرى. اعتقد أنه يمتلك سلطة لا حدود لها، واستغل منصبه ليستفيد من المأساة الواقعة. وأخذ نصيب الأسد

من الأموال والمجوهرات التي أؤتمن عليها وتعهد بأن يستخدمها في حالات الطوارئ عندما يستلزم الأمر دفع أموال للألمان. وعاش الرجل في راحة ورغد...

ثم استمر الفساد هكذا:

جمع [رئيس المجلس اليهودي في زافيرتشيه] أربعين فردًا من عائلته ووضع أسماءهم في قائمة العاملين المهرة، في أثناء عملية «إعادة التوطين» التي تمت في آب/أغسطس 1943، وذلك عندما علم أن جميع اليهود باستثناء قلة قليلة من العاملين المهرة سيُرحَّلون إلى معسكر أوشفيتز (وكان من المعروف آنذاك ما يعني هذا).

وانتهى الفساد هكذا:

[في غيتو سكالات] عقد مولر، قائد قوات الأمن النازية الخاصة، صفقة مع ممثلي المجلس اليهودي وقائد الشرطة في الغيتو الدكتور جوزف بريف بأن يشتركوا في «العملية»، وذلك بعد أن طمأنهم بأنه لن يصيبهم هم ولا عائلاتهم أي مكروه... وبعد العملية الشنيعة... ذهب فريق من رجال الـ «إس إس» إلى المجلس اليهودي، حيث أمضوا وقتًا سعيدًا. كانت في انتظارهم مأدبة طعام... والتف المضيفون حول الموائد الفخمة يذلون أنفسهم كالعبيد لإرضاء الضيوف. تعالت الضحكات، وعُزفت الموسيقى، وسعد الضيوف، وغنوا، واستمتعوا بوقتهم. حدث ذلك كله بعدما تم حجز ألفي شخص في المعبد اليهودي واختنقوا من قلة الهواء، بينما حُجز آخرون في المراعي على طرق السكة الحديد في البرد القاتل(194).

لم يستمر الأمر على هذه الحال، فالقطار الذي يسمى «حماية الذات» توقف في محطة معسكر تربلينكا فحسب.

استنتاج

لو كان لديهم خيار، لما كان أعضاء المجالس ولا رجال الشرطة اليهودية ليركبوا قطار تدمير الذات. لو كان لديهم خيار، لما ساهم أحد منهم في قتل الآخرين، ولما غاص أحد منهم في بركة الفساد. لكن لم يكن لديهم خيار. أو بمعنى آخر، لم تكن الخيارات المتاحة لهم من صنعهم؛ إذ قام معظمهم - حتى أكثرهم فسادًا - بإعمال العقل والمنطق ومهارة الحكم العقلاني في التعامل مع الخيارات المتاحة. لقد كشفت الهولوكوست بجميع تبعاتها

البشعة تمييزًا بين عقلانية المشارك في العملية كظاهرة نفسية وعقلانية العملية ذاتها التي كان يتم قياسها بما ستحققه للمشارك، وهنا يصبح العقل هاديًا ومرشدًا، حيث تتشابه العقلانيتان وتتداخلان. وبخلاف ذلك، يتحول العقل إلى سلاح انتحاري. إنه يدمر الغاية منه، ويقضي على الالتزامات الأخلاقية التي تُعتبر الضابط الوحيد والمنقذ الوحيد للعقل.

لا يتوقف التقاء عقلانيتين - عقلانية المشارك وعقلانية العملية - على الفاعل، بل يتوقف على زمان الفعل ومكانه، وهما يعتمدان بدورهما على خطوات وموارد لا دخل للفاعل بها. فتلك الخطوات والموارد يوظفها المتحكمون في الموقف حقًا، فهم القادرون على جعل بعض الخيارات باهظة الثمن، حيث يصعب على الضحايا اختيارها في أغلب الأمر، وفي الوقت نفسه يضمن المتحكمون في الأمر انتقاءً جماعيًا متواترًا للخيارات التي تقربهم من أهدافهم وتعزز قوتهم. وهذه المقدرة لم تتغير، سواء أكانت أهداف الحكام تخدم مصالح المحكومين أم تضر بها. وبسبب هذه القوة غير المتوازنة تمامًا، أصبحت عقلانية المحكومين نعمة ونقمة في آن واحد، فربما تعمل لمصلحتهم، وربما تدمرهم.

يُمكن النظر إلى الهولوكوست بوصفها عملية مهمة ومعقدة تمثّل أنموذج العقلانية البيروقراطية الحديثة، فكل شيء تقريبًا صُمم ليحقق الفائدة القصوى بأقل تكاليف ممكنة وأقل جهد ممكن. وأغلب الأشياء صُممت في حدود الإمكان لاستغلال مهارات كل فرد وموارده، بما في ذلك استغلال الضحايا أنفسهم، وكل الضغوط التي لا صلة لها بالهدف أو معادية له جرى تحييدها أو إزاحتها خارج العملية تمامًا. واقع الأمر أن قصة تنظيم الهولوكوست يمكن إدراجها في أحد مقررات الإدارة العلمية، ولولا أن الإدانة الأخلاقية والسياسية لأهداف الهولوكوست قد فُرضت على العالم من خلال الهزيمة العسكرية للقائمين عليها، لكان من الممكن إدراج هذا التنظيم في أحد المقررات الدراسية، ولتبارى الباحثون المتميزون في إعداد بحث

عنه، وتعميم التجربة حتى يفيد منها المتخصصون في التنظيم المتقدم لشؤون البشر.

تنطوي الهولوكوست - من وجهة نظر ضحاياها - على دروس كثيرة، من أهمها عدم كفاية العقلانية مقياسًا أوحد لكفاءة التنظيم. ولكن علماء الاجتماع لم يستوعبوا هذا الدرس تمامًا حتى الآن، وإلى أن يفعلوا ذلك، يمكننا الاستمرار في البحث وتعميم التقدم الهائل في فاعلية الفعل الإنساني التي وصلنا إليها بفضل التخلص من جميع المعايير الكيفية، بما في ذلك المعايير الأخلاقية - ونادرًا ما توضع العواقب في الحسبان.

(162) تناول عبد الوهاب المسيري (1997) هذه القضية في فصل كامل بعنوان «التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين»، لكنه يفترض أن هذا التعاون تورط فيه أعضاء من الجماعات اليهودية من الصهيونيين وغير الصهيونيين، ويؤكد أن النازيين كانوا يحاولون قدر المستطاع أن يضموا العناصر الصهيونية أو اليهودية القومية التي كانت تؤمن بإخلاء أوروبا من اليهود والاهتمام بالهجرة لا بالمقاومة أو الثورة ضد النازية. (المترجمان)

(163) وتعني بالعبرية الجماعة أو الجمهور، وتشير إلى الهيئة الإدارية أو المجلس الذي كان يدير شؤون التجمعات اليهودية المختلفة. وكانت مجالس القهال مستقلة الواحد عن الآخر في بداية الأمر، فكان لكل قهال قوانينه ومصالحه وامتيازاته التي يمثلها المجلس. (المترجمان)

(164) Hermann Erich Seifert, *Der Jude an der Ostgrenze*, Schriftenreihe der NSDAP. Gruppe VII, Der osten Europas; Bd. 3 (Berlin: Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., 1940), p. 82, quoted after: Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, YIVO English Translation Series (New York: Yiddish Scientific Institute - YIVO, 1946), p. 91.

كان اختيار النخب اليهودية في دور رئيس في تنفيذ خططها الطويلة الأجل لحل «المسألة اليهودية»، يتناقض تناقضًا صارخًا مع المعاملة المخصصة لنخب الدول السلافية المحتلة، والتي كان من المفترض استعبادها بدلًا من إبادتها. على سبيل المثل، تعرضت الطبقات البولندية المثقفة عرقيًا للاضطهاد والإبادة منذ اليوم الأول للاحتلال الألماني، قبل البدء بإبادة اليهود البولنديين بوقت طويل. هذه الحقيقة ضللت الحكومة البولندية في المنفى والرأي البولندي عمومًا إذ اعتقدا أن اليهود مُنحوا مركزًا متميزًا من الألمان، مقارنة بجيرانهم البولنديين، يُنظر:

David Engel, *In the Shadow of Auschwitz: The Polish Government - in - Exile and the Jews, 1939 - 1942* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987).

(165) Quoted after: Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century* (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 127.

(166) Richard Grunberger, *A Social History of the Third Reich* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), p. 466.

(167) تعود هذه التسمية إلى ماري مالون (1869 - 1938)، المهاجرة الإيرلندية التي عملت طباخة في مدينة نيويورك بالولايات المتحدة، وثبت في عام 1907 أنها كانت تحمل جرثومة مرض التيفوئيد، ويبدو أنها نشرت هذا المرض بين مئات الأشخاص. (المترجمان)

(168) يُنظر:

Hans Mommsen, «Anti - Jewish Politics and the Implications of the Holocaust,» in: Hedley Bull (ed.), *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), pp. 122 - 128.

(169) Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich, Bavaria 1933 - 1945* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983), pp. 359, 364 and 372.

(170) Franklin H. Littell, «The Credibility Crisis of the Modern University,» in: Henry Friedlander and Sybil Milton (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers* (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), pp. 274, 277 and 272.

(171) Alan Beyerchen, «The Physical Sciences,» in: Friedlander and Milton (eds.), pp. 158 - 159.

(172) Leon Poliakoff, *The History of Antisemitism* (Oxford: Oxford University Press, 1985), vol. 4.

(173) Joachim C. Fest, *The Face of the Third Reich*, Tans. Michael Bullock (Harmondsworth: Penguin, 1985), p. 394.

(174) Grunberger, p. 313.

(175) Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World - Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion* (London: Eyre and Spottiswoode, 1967), p. 268.

(176) Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews,* 3 vols. (New York: Holmes and Meier, 1985), vol. 1, pp. 78 - 79 and 76.

Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the* (177) *Banality of Evil*, Rev. and enl. ed. (New York: Viking Press, 1964), p. .132

.Ibid., p. 118 (178)

لم يكن هذا القرار وهميًا بالكامل. فهو كان انعكاسًا لآراء جماعات النخب وممارساتها والتي تجرأ هتلر وهيملر وحدهما على إطاحتها، ولكن ليس من دون أن يواجها معارضة من صفوفهما. وفي 16 كانون الأول/ديسمبر 1941، رفع فيلهلم كوب، وهو شخصية نازية مرموقة ومتمرّسة مجرّدة من المبادئ، عريضة إلى رؤسائه بالنيابة عن اليهود الألمان الذين يحظون بمعاملة خاصة وقال فيها: «أقرّ بأنّ الأشخاص الذين ينتمون إلى محيطنا الثقافي مختلفون تمامًا عن الحشود الوحشية من السكان الأصليين» (ذُكر في: Weinreich, p. 155). يوجد مستند غريب أصدره Geheime Sicherheitsamt في برلين في 1 آذار/مارس 1940 يعيّن فيه آرثر سبير، مدير مدرسة توراة التلمود في هامبورغ «لإنشاء في المعسكر اليهودي في بولندا نظام تعليم يهودي عام [أُنشئ في ما بعد في جوار نيسكو] مشابه للنظام الموجود في الرايخ». وكان هذا النظام الأخير يُعتبر، بالوكالة، متفوًّقا على كل ما قد يقوم به اليهود الفقراء الأقلّ شأنًا لأنه لم يخضع لتأثير الثقافة الألمانية:

Solomon Colodner, *Jewish Education in Germany under the Nazis* .(New York: Jewish Education Committee Press, 1964), pp. 33 - 34

(179) «الشْتتل» كلمة بيديشية تعني «بلدة» وهي تصغير لكلمة شتات (Stadt) الألمانية التي تعني مدينة. إنها تجمّع سكاني عاش فيه اليهود. وارتبطت التسمية بالتجمعات السكانية اليهودية التقليدية في روسيا وبولندا وأوكرانيا ولاتفيا. (المترجمان)

Quoted after: Lucjan Dobroszycki, «Jewish Elites under German (180) .Rule,» in: Friedlander and Milton (eds.), p. 223

Jacques Adler, *The Jews of Paris and the Final Solution:* (181) *Communal Response and Internal Conflicts, 1940 - 1944*, Studies in Jewish History (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 223 - .224

.Hilberg, vol. 3, p. 1042 (182)

Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Responses and* (183) *Jewish Victimization during the Holocaust* (New York: Free Press, .1979), p. 319

Isaiah Trunk, *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, Introd. by Jacob Robinson (New York: Macmillan, 1972), p. 401. (184)

Quoted after: Ibid., p. 407. (185)

Ibid., pp. 418 - 419. (186)

(187) يقول موسى بن ميمون (1135 - 1204): «لو أن الوثنيين خيّروا اليهود وقالوا: أعطونا واحدًا منكم وسنقتله وإلا سنقتلكم جميعًا، فعليهم أن يختاروا أن يموتوا جميعًا ولا تزهق روح يهودي». ويتضح هذا المبدأ أيضًا في **أصول التوراة** و**فصول من الآباء** (Pirkei avot) كما تروي القصة التالية: «جاء رجل إلى الملك رابع (Reba) وقال له إن حاكم مدينتي أمرني بأن أقتل فلانًا، وإذا رفضت سيقتلني. فقال له رابع 'فلتُقتل ولا تَقتل؛ أتعتقد أن دمك أكثر حمرة من دمه؟ ربما دمه هو أكثر حمرة من دمك'». وثمة قصة أخرى في التلمود اليروشلمي تقول: «كان نفر من اليهود على سفر، والتقت بهم جماعة من الأغيار وقالت لهم أعطونا واحدًا منكم نقتله وإلا سنقتلكم جميعًا، وكان على اليهود أن يُقتلوا جميعًا ولا يتخلون عن روح من بني إسرائيل». وفي حالة اختيار الأعداء شخصًا بعينه للعقاب تنقسم الآراء، لكن حتى في هذه الحالة يشير التلمود اليروشلمي إلى التصرف في ضوء هذه القصة (تروموت 8: 10): «صدر أمر بالقبض على الحاخام أُله بار كوشف، فهرب واستجار الحاخام يشوع بن لاوي فأجاره، فأتت قوات الشرطة، وحاصرت المدينة، وقالت 'إذا لم تسلمه لنا، سندمر المدينة'. فذهب يشوع إلى أُله بار كوشف، وأقنعه بأن يسلم نفسه، وكان إيليا يظهر ليشوع من حين لآخر، لكن منذ هذه اللحظة لم يظهر له ثانية، فصام يشوع أيامًا عدة حتى ظهر له إيليا أخيرًا وسأله: 'هل عليّ أن أظهر إلى الوشاة؟'. أجاب يشوع 'أنا طبقت القانون'، فأردف إيليا قائلًا: 'وهل القانون للقديسين؟'».

Quoted after: Trunk, *Judenrat*, p. 423. (188)

Quoted after: Ibid. p. xxxii. (189)

Quoted after: Isaiah Trunk, *Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and Individual Behavior in Extremis* (New York: Stein and Day, 1979), pp. 75 - 76. (190)

Marek Edelman, *Getto walczy: Udział Bundu w obronie getta warszawskiego* (Warszawa: Nakładem C. K. «Bundu», 1945), pp. 12 - 14. (191)

Hilberg, vol. 3, p. 1036. (192)

Władysław Szlengel, *Co czytałem umarłym: Wiersze getta* (193) *warszawskiego*, Zebrała i opracowała Irena Maciejewska (Warszawa: .Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979), pp. 46, 49 and 44

.Trunk, *Judenrat*, pp. 447 - 449 (194)

الفصل السادس
أخلاقيات الطاعة (قراءة في تجارب ميلغرام)

في عام 1945، قال دوايت ماكدونالد، في غمرة تأثره بالحقائق المفزعة التي كشفتها الهولوكوست، إنه يجب الآن الحذر ممن يحترمون القانون أكثر ممن ينتهكونه.

قزَّمت الهولوكوست صور الشر كلها الموجودة في التاريخ أو الذاكرة، وقلبت جميع التفسيرات التقليدية لأعمال الشر عندما اتضح فجأة أن أبشع الجرائم في تاريخ الإنسان لم تنشأ عن خرق النظام، بل عن اتباع النظام السليم التام؛ فالهولوكوست لم تكن جريمة ارتكبتها جماعة من الغوغاء، بل نفَّذها رجال مطيعون ومنضبطون يرتدون زيًا رسميًا، ويتبعون القانون، ويتحرون الدقة في تعليماتهم. وسرعان ما تبين أنهم حين كانوا يخلعون زيهم الرسمي، لم يكونوا أشرارًا قط، بل كانوا يتصرفون مثل جميع الناس الأسوياء إلى حد كبير، فكان لديهم زوجات يحبونهن، وأطفال يدللونهم، وأصدقاء يساعدونهم ويهونون عليهم وقت الشدة. والعجيب أن هؤلاء الأشخاص أنفسهم كانوا مجرد ارتدائهم الزي الرسمي يقتلون آلاف البشر رميًا بالرصاص وخنقًا بالغاز، أو كانوا يشرفون على تنفيذ هذه الجرائم؛ فلم يتركوا نساءً كن زوجات حبيبات، ولا أطفالًا كانوا أبناءً مدللين. يا لها من جرائم بشعة! كيف استطاع أناس هم عاديون مثلي ومثلك أن يفعلوا ذلك؟ لا بد من أنهم كانوا، بشكل أو بآخر، أناسًا من نوع خاص، أناسًا مختلفين، أناسًا غيرنا. لا بد من أنهم تملصوا من سيرورة الأنسنة والعقلنة التي يحدثها مجتمعنا المتحضر المستنير. ولا بد من أنهم كانوا جماعة فاسدة تلقت تعاليم فاسدة، فنتجت من ذلك شخصيات مريضة ومشوهة. أمّا إثبات خطأ هذه الافتراضات، فلم يكن ليقبله أبناء المجتمع الغربي، فذلك يبدد وهْم الأمن الشخصي الذي تعد به الحياة في المجتمعات الغربية المتحضرة، بل ويفضح التناقض المزمن وراء ما تدَّعيه هذه الحياة من ورع أخلاقي وضمير حي.

إن أخطر الحقائق المفزعة التي كشفتها الهولوكوست لا تتمثل في إمكانية أن يحدث لنا «هذا»، بل في إمكانية أن نفعل نحن «هذا». هذا

الذعر تمثّله ستانلي ميلغرام، عالِم النفس الأميركي في جامعة ييل، عندما سارع إلى إجراء تجربة عملية لاحتمالات سلوكية تعتمد على الاستثارة الانفعالية. كما أنه سارع إلى نشر نتائج التجربة في عام 1974، ولم تكن النتائج غامضة قط. نعم، في إمكاننا أن نفعل هذه الجرائم البشعة، وربما ما زال في إمكاننا أن نفعل ذلك إن توافرت ظروف مواتية(195).

لم يكن من السهل قبول تلك النتائج، ولا عجب أن تجربة ميلغرام لقيت وابلًا من الهجوم؛ إذ وضع المتخصصون مناهجه العلمية تحت المجهر، وأثبتوا عدم صحتها، بل وأثبتوا أنها مناهج مشينة! وحاولت الدوائر الأكاديمية بأي ثمن وبأي وسيلة، محترمة أو غير محترمة، أن تدحض تلك النتائج المشؤومة وأن تنتقص قيمتها، بل ورأت أن من الأفضل أن نتغاضى عن الذعر الذي سببته التجربة، وأن ننعم براحة البال والرضا عن النفس. قال ميلغرام ردًا على نقّاده: «إنني مقتنع بأن معظم النقد، سواء عرفه الناس أم لم يعرفوه، ينبع من نتائج التجربة. ولو كان كل مشارك في التجربة قد توقف عند إحداث صدمة طفيفة أو متوسطة بالضحايا المفترضين، لكانت نتيجة التجربة مطمْئنة، ومن ذا الذي كان سيعترض عليها(196)؟ كان ميلغرام محقًا بالطبع، وما زال محقًا. صحيح أن سنوات كثيرة مرت على تجربته، لكن نتائجه التي يفترض أن تكون قد أدت إلى إعادة النظر كليًا في جميع آليات السلوك الإنساني ما زال الأكاديميون يستشهدون بها حتى الآن في معظم المقررات التعليمية السوسيولوجية على أنها فضول ظريف، لكنه ليس مفيدًا إلى حد بعيد، وليس له تأثير في صُلب علم الاجتماع وحججه وبراهينه. فإذا لم يتمكن الباحثون من دحض تلك النتائج، فما زال في إمكانهم أن يهمّشوها.

إن عادات التفكير القديمة كلها تأبى الرحيل؛ فبعد الحرب بقليل، قامت مجموعة من الباحثين، وفي مقدمها تيودور أدورنو، بنشر كتاب *The Authoritarian Personality* **(الشخصية التسلطية)**. هذا الكتاب أصبح

أنموذجًا للبحث والتنظير، لكن أهميته لم تكمن في أنه يقدم أطروحات خاصة - فكلها كانت محل خلاف وثبت عدم صحتها - بل في تصنيفه المشكلة، واستراتيجية البحث. واتضح أن مساهمة أدورنو وزملائه أكثر قبولًا؛ إذ كان له صدى يتماشى جيدًا مع الرغبات غير الشعورية لدى المثقفين. كان الباحثون، كما يوحي عنوان الكتاب، يسعون إلى تعليل سطوة الحكم النازي والفظائع التي ارتكبها بوجود شخصية من نوع خاص، وبوجود أشخاص تعودوا طاعة من هو أشد منهم قوة، وأشخاص كانوا يميلون إلى العنف والقسوة والغلظة في التعامل مع الضعفاء. ولا بد من أن انتصار النازية كان محصلة لهذه التشكيلة العجيبة من الشخصيات. لكن لماذا حدث هذا؟ هذا السؤال لم يجب عنه المؤلفون، ولم يرغبوا في الإجابة عنه، بل حرصوا على اجتناب الإبحار في عوامل تجاوزٍ للأفراد ربما تكوِّن شخصيات تسلطية، ولم يهتموا بقدرة مثل هذه العواملِ على غرس السلوك التسلطي في أشخاص ليسوا تسلطيين. فمن وجهة نظر أدورنو وزملائه، كانت النازية عالمًا وحشيًا لأن النازيين كانوا يتسمون بالوحشية، والنازيون كانوا يتسمون بالوحشية لأن من يتسم بالوحشية يتحول إلى نازي. وهذا ما أخذ يؤكده أحد أعضاء هذه الجماعة البحثية بعد سنوات، عندما قال إن كتاب **الشخصية التسلطية** «يُبرز محددات شخصية خالصة تتعلق بالفاشية الكامنة والتعصب للعِرق، ولا يهتم بالتأثيرات الاجتماعية المعاصرة»(197). ولا تكمن خطورة معالجة أدورنو وفريقه المشكلة بطريقة توزيع حصص اللوم على الشخصيات التسلطية، بل في الفجاجة التي بُرِّئت بها ساحة باقي البشر جميعًا، بعد إذ قسمت رؤية أدورنو العالم إلى نازيين متأصلين وضحاياهم. بذلك، أخفى هو وزملاؤه الفكرة السوداوية التي تقول إن أي إنسان متحضر من الممكن أن يصبح طاغية ما أتيحت له الفرصة، بل إنهم فرضوا حظرًا على الشك في أن الضحايا أنفسهم قد يفقدون جزءًا من إنسانيتهم وهم في طريقهم إلى الهلاك - هذا

الحظر يتجلى أيضًا في الغرائب والسخافات المتطرفة التي تظهر في تصوير التلفزيون الأميركي للهولوكوست.

هذا الموروث الأكاديمي وهذا الرأي العام اتخذا حصونًا دفاعية قوية، وعزز الواحد منهما الآخر، لكن بحوث ميلغرام تحدتهما، وأحدثت ضجة عارمة عندما أثبتت أن الوحشية لا يقوم بها أشخاص متوحشون، بل رجال ونساء مثلنا يحاولون أن يتخلوا بأنفسهم عن الواجب الأخلاقي. تحدى ميلغرام الموروث الأكاديمي والرأي العام عندما أثبت أن الوحشية **ترتبط ارتباطًا ضعيفًا بالسمات الشخصية للجناة، وأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلاقة السلطة والمرؤوسية**، أي إن الوحشية جزء لا يتجزأ من بنية السلطة والطاعة المألوفة في حياتنا اليومية: «فالشخص الذي يبغض السرقة والقتل والعنف يمكن أن يجد نفسه يقوم بمثل هذه الأعمال بسهولة نسبية عندما يُؤمر بذلك. والسلوك الذي لا يرضاه الشخص الذي يتصرف بمحض إرادته يمكن أن ينفذه بلا تردد من خلال الأوامر»[(198)]. وربما يكون صحيحًا أن هناك أشخاصًا يتصرفون بوحشية وبكامل إرادتهم من دون أي إجبار وبدوافع شخصية، لكن من المؤكد أن السمات الشخصية لن تمنعهم من التصرف بقسوة عندما يجدون أنفسهم في موقف يدفعهم إلى أن يكونوا متوحشين.

يرى غوستاف لوبون أننا اعتدنا الإقرار بإمكانية ارتكاب جرائم بربرية بأيدي أناس متحضرين في حالة وحيدة، ألا وهي لحظة انقطاع النماذج الطبيعية العقلانية المتحضرة للتفاعل الإنساني: جماعة احتشدت بدافع الكراهية أو الهلع؛ لقاء عارض بين غرباء، كلٌ منهم خارج سياقه الطبيعي ومعلق فترة ما في فراغ اجتماعي؛ ميدان يعج بالناس، وصيحات هلع صاخبة تغتصب عرش النظام والسلطة وتحدد مسار الأحداث. وهذا يعني أن الأفعال المرفوضة يمكن أن تحدث فحسب عندما يتوقف الإنسان عن التفكير، أي عندما يُنزع غطاء العقلانية عن بوتقة انفعالات بشرية غير

متحضرة تنتمي إلى عالم ماقبل الحياة الاجتماعية. هذا هو ما دأبنا على الاعتقاد به، لكن نتائج ميلغرام قلبت الموازين، وعكست الاعتقاد القديم أن الإنسانية تتسم بالعقلانية، وأن اللاإنسانية تقتصر تمامًا على بعض الحوادث الانفعالية العارضة.

باختصار، افترض ميلغرام وأثبت أن **اللاإنسانية مسألة علاقات اجتماعية، وأن قدرة المجتمع على عقلنة العلاقات الاجتماعية وأنسنتها في إطار تعاقدي يقابلهما ترشيد وإتقان تعاقدي في قدرته على إنتاج اللاإنسانية.**

ربما يبدو الأمر تافهًا، لكنه ليس كذلك؛ فقبل أن تظهر تجارب ميلغرام، تنبأت مجموعة من المتخصصين وغير المتخصصين بما اكتشفه هذا العالِم. واقع الأمر أن جميع الذكور المنتمين إلى الطبقة المتوسطة وعلماء النفس الأكفاء والمحترمين، الذين سألهم ميلغرام عن توقعاتهم لنتائج التجربة، كانوا واثقين في أن 100 في المئة من المشاركين سيرفضون التعاون عندما تزداد قسوة الأعمال التي يؤمرون بأدائها، وأنهم سينهارون ويتوقفون عند نقطة معينة غير متقدمة إلى حد ما. واقع الأمر أن نسبة المشاركين الذين أبدوا رغبتهم في عدم مواصلة التجربة أخذ يتناقص إلى ما يقرب من 30 في المئة، كما أن قوة الصدمات الكهربائية الظاهرية التي كانوا جاهزين لاستخدامها كانت تفوق ما كان في إمكان المتخصصين وغيرهم أن يتصوروه بثلاثة أضعاف.

اللاإنسانية بوصفها أحد آثار البُعد الاجتماعي

من أغرب نتائج ميلغرام التناسب العكسي بين الاستعداد للتصرف بوحشية والقرب من الضحية؛ إذ من الصعب أن نؤذي شخصًا نلمسه، وأسهل من ذلك إلى حد ما أن نوقع الضرر بشخص نراه من بُعد فحسب،

وأسهل من هذا وذاك شخص نسمع صوته فحسب، ومن الأسهل تمامًا أن نتصرف بقسوة ووحشية مع شخص لا نراه ولا نسمعه.

فإذا كان إيذاء شخص ما يتضمن احتكاكًا مباشرًا به، لا ينعم المعتدي بالراحة التي يضمنها عدم ملاحظة العلاقة السببية بين فعلته ومعاناة الضحية؛ فالعلاقة السببية واضحة ومكشوفة تمامًا، والمسؤولية عن المعاناة واضحة وضوح الشمس. فعندما طُلب إلى المشاركين في تجربة ميلغرام أن يمسكوا بأيدي الضحايا ويضعوها عنوة على القطب الكهربائي الذي تمر به الصدمة الكهربائية، لبى الأمر 30 في المئة فقط حتى نهاية التجربة، وعندما طُلب إليهم أن يستخدموا أذرع لوحة التحكم، ارتفعت النسبة إلى 40 في المئة، وعندما حُجب الضحايا خلف الجدران في غرفة أخرى، حيث لا يمكن سماع أي شيء سوى صرخاتهم البائسة، ارتفعت نسبة المشاركين المستعدين لمواصلة التجربة حتى نهايتها إلى 62.5 في المئة. وعندما كُتمت هذه الأصوات والصرخات، لم ترتفع نسبة المشاركة بشكل كبير، وإنما وصلت إلى 65 في المئة لا غير. وربما نستشف من ذلك أننا نشعر أكثر بمعاناة الآخرين من خلال أعيننا ورؤيتنا للضحية، وكلما زاد البُعد الجسدي والنفسي من الضحية، سَهُل التصرف بقسوة ووحشية. لقد جاءت استنتاجات ميلغرام بسيطة ومقنعة:

> أي قوة أو أي ظرف يقف بين المشارك في التجربة والآثار المترتبة على إحداث الصدمات الكهربائية بالضحية سيخفف توتر المشارك، ومن ثم يقلل من عصيانه الأوامر. وفي المجتمع الحديث غالبًا ما يقف الآخرون بيننا وبين الفعل التدميري النهائي الذي نساهم فيه(199).

واقع الأمر أن تحقيق الفعل من طريق التوسط، بمعنى تقسيمه إلى مراحل يرسمها التنظيم الهرمي للسلطة وتوزيع الفعل عبر تخصصات وظيفية، هو أحد الإنجازات البارزة لمجتمعنا العقلاني. إن ما اكتشفه ميلغرام يدل على أن عمليات الترشيد والعقلنة تُسهل التصرف غير الإنساني والوحشي في عواقبه، إن لم يكن في مقاصده أيضًا؛ فـ **كلما كان تنظيم العملية عقلانيًا،**

سَهُل إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، والمحافظة غلى راحة البال والرضا عن النفس.

إن ابتعاد الجاني من الضحية يجعل ارتكاب السلوك التدميري أكثر سهولة، ويبدو أن السبب واضح من الوجهة النفسية؛ إذ لا يتعرض الجاني للعذاب النفسي الذي ينجم عن المشاهدة المباشرة لعواقب أفعاله. بل ربما يخدع نفسه ويتصور أنه لم تحدث أي كارثة، وهكذا يتفادى تأنيب الضمير. لكن العامل النفسي ليس هو التفسير الوحيد، فالأسباب ليست نفسية فحسب، بل هي اجتماعية أيضًا، شأنها في ذلك شأن جميع العوامل التي تفسر السلوك البشري تفسيرًا دقيقًا.

إن وضع الضحية في غرفة أخرى لا يأخذه بعيدًا من الفاعل فحسب، بل يقرب المسافة بين الفاعل والقائم على التجربة. وهذا يعني وجود تواصل مبدئي آني بين الفاعل والقائم على التجربة، وهو تواصل يستبعد الضحية. وفي المكان البعيد المنعزل، يصبح الضحية في واقع الأمر إنسانًا غريبًا دخيلًا يقف وحيدًا جسدًا وروحًا[(200)].

إن عزلة الضحية ليست مجرد عزلة جسدية، فهي تقترن بمعية المُعذِّبين واستثناء الضحية من هذه المعية (Togetherness). صحيح أنه لم يستمر أحد في تجربة ميلغرام أكثر من ساعة واحدة، لكن اتضح أن القرب الجسدي والتعاون المستمر - حتى ولو فترة قصيرة - يميلان إلى بث شعور جماعي يبلغ حالة من الكمال في إطار التضامن والواجبات والالتزامات المتبادلة. هذا الشعور الجماعي ينتج من العمل المشترك، ولا سيما التكامل بين الأدوار الفردية وتضافر أشكال من الجهد حتى تتحقق النتيجة المرجوة؛ ففي تجارب ميلغرام، كان الفعل يوحد بين المشارك في التجربة والقائم عليها، ويفصل بينهما وبين الضحية في آن واحد. ولم يؤدِّ الضحية دور الفاعل أو الذات الفاعلة أو المرؤوس، بل كان دائمًا الهدف الذي تصيبه الأضرار والمكاره، فتحول بكل وضوح إلى موضوع أو **مادة مستهدفة**

(object). في هذا الإطار، لا يهم إن كان الموضوع أو المادة المستهدفة إنسانًا أو جمادًا، ومن ثم فإن عزلة الضحية ومعية المُعذِّبين استدعت الواحدة منهما الأخرى، وأيدت الواحدة منهما الأخرى.

هكذا، نجد أن روح الجماعة التي يتسم بها الفعل التدميري تعزز تأثير العزل الجسدي والنفسي. وحتى لو أغفلنا الفوائد المؤكدة لكلٍّ من الاقتصاد والكفاءة والتنظيم والإدارة العقلانية، فإن الفاعل الذي يقوم بالفعل التدميري عضو في جماعة، وهذه الحقيقة لا بد من أن يكون لها دور ضخم في تسهيل اقتراف الأعمال الوحشية التدميرية. فجزء كبير من الكفاءة البيروقراطية القاسية المتبلدة يعود إلى عوامل غير التنظيم العقلاني الخاص بتقسيم العمل أو سلسلة الأوامر، مثل التوظيف البارع للنزعة الطبيعية التوليدية للعمل الجماعي، وهي نزعة يصاحبها دائمًا اهتمام برسم الحدود واستبعاد الدخلاء والغرباء. وفي إمكان المنظومة البيروقراطية أن تتحكم في نتيجة هذه النزعة، وأن تضمن أنها ستُحدث هوة سحيقة بين الفاعلين أو أعضاء المنظومة والمواد المستهدفة (Objects)، وذلك من خلال سلطتها في توظيف أعضائها وتحديد أهدافها، وهذا يسهل بدوره تحويل الفاعلين إلى أدوات للاضطهاد، والمواد المستهدفة إلى ضحايا.

التورط في الجريمة وصعوبة التراجع

إن كل من زلت قدمه في مستنقع من دون قصد يعلم جيدًا أن لا مفر من الهلاك؛ فالجهد كله المبذول للخروج من المأزق يذهب أدراج الرياح، وغالبًا ما يزيد شدة الغوص في الوحل. فالمستنقع نظام محكم البناء، وعلى الرغم من أن الأهداف التي تقع فيه تتحرك، فإن حركاتها دائمًا ما تزيد «قوة الامتصاص الموحلة» التي يتسم بها هذا النظام.

تنطبق قوة الامتصاص الموحلة على الأفعال المتوالية في سلسلة واحدة، بمعنى أن درجة تورط الشخص في الفعل وصعوبة خروجه منه ترتفع

تدرَّجا في كل مرحلة؛ فالخطوات الأولى سهلة ولا تؤدي إلى تأنيب الضمير الأخلاقي إلا على نحو ضئيل جدًا. أمّا الخطوات التالية، فتزداد سوءًا حتى تصل إلى درجة لا يمكن تحمّلها إطلاقًا، لكن ثمن التراجع يزيد هو الآخر. لذلك، فإن الرغبة في عدم مواصلة الفعل في تجربة ميلغرام تكون ضعيفة عندما تكون العقبات على طريق الانسحاب ضعيفة أو منعدمة. وعندما تزداد الرغبة في عدم المواصلة، تزداد العقبات في كل مرحلة بقوة موازية؛ فعندما يشعر المشارك في التجربة برغبة عارمة تحثه على التراجع، يكتشف أن الأوان فات، وأن لا مجال للتراجع. وقد صنف ميلغرام **الأفعال المتوالية في سلسلة واحدة** ضمن أهم «العوامل المُلزمة» (أي العوامل التي تقيد الفرد وتعوقه عن الحركة في الموقف). وتعزى قوة العامل الملزم إلى التأثير الحاسم للأفعال السابقة التي قام بها الفرد.

هذه الآلية التي يعمل بها العامل الملزم وصفها جون سابيني وموري سيلفر وصفًا دقيقًا:

> يشارك الأفراد [المعلمون] في التجربة وهم يعلمون أنه يجب عليهم التعاون مع صاحب التجربة، فهم وافقوا على المشاركة، وأخذوا أجورهم، وربما يقرون أهداف تطوير العلم؛ قيل للأفراد في تجربة ميلغرام أنهم سيشاركون في تجربة تهدف إلى اكتشاف طرائق تجعل التعلم أكثر فاعلية. وعندما يسجل المتعلم أول إجابة خطأ، يُطلب من الأفراد أن يحْدثوا صدمة كهربائية بالمتعلم، شدتها 15 فولت، وهي صدمة غير مؤذية البتة، ولا يدركها الحس ولا العقل، ولا وجود لقضية أخلاقية عند هذه الصدمة. أمّا الصدمة التالية، فتكون أقوى بالطبع، لكنها لا تزال ضعيفة. وكل صدمة تزداد قوة عن الصدمة السابقة عليها، ولكن بزيادة طفيفة. هكذا يتحول فعل الفرد تدرًّجا من فعل لا يُلام عليه إلى فعل لا يقبله الضمير الأخلاقي. فعند أي مرحلة بالتحديد ينبغي للفرد أن يتوقف؟ وعند أي مرحلة يَعْبُر الفرد الحد الفاصل بين هذين النوعين من الفعل؟ وكيف للفرد أن يعرف ذلك؟ من السهل أن ندرك أن لا بد من وجود سقف ما، لكن ليس من السهل أن ندرك أين ينبغي أن يكون هذا السقف.
>
> لكن المعضلة الأهم تتمثل في ما يلي:
>
> إذا قرر الفرد أن إحداث الصدمة التالية غير مقبول، وأن هذه الصدمة هي في جميع الأحوال أشد من التي قبلها بدرجة بسيطة، فما هو مبرره لإحداث الصدمة السابقة؟

فرفضه اتفاق هذه الخطوة والسلوك الأخلاقي تشكك في أخلاقية الخطوة السابقة، وهذا أمر يُضعف موقفه الأخلاقي. لقد وقع الفرد في المصيدة بالتزامه التدرجي التجربة وقبوله شروطها.(201).

هكذا، يتحول المشارك في التجربة إلى عبد تقيده أفعاله السابقة. ويبدو أن هذا قيد الفعل المتوالي أقوى من جميع العوامل الأخرى وأكثرها فاعلية وأهمية، بمعنى أن عدم الرغبة في إعادة تقويم الأفعال السابقة وإدانتها سيظل حافزًا قويًا على مواصلة الفعل فترة طويلة حتى بعد أن يتلاشى «الهدف الأصلي» للفعل؛ فالمسافات الضئيلة وغير الملحوظة بين الخطوات أوقعت الأفراد في مصيدة يعجز فيها الفاعل عن الخروج من دون إعادة النظر ورفض الحكم على أفعاله بأنها صائبة أو غير مؤذية في الأقل. هذه المصيدة تكشف عن مفارقة مهمة: **لا أحد يستطيع أن ينظف نفسه من الوحل من دون أن يلطخ نفسه به**، وإذا أراد المرء أن يُخفي الوحل فلا بد من أن يغوص فيه إلى الأبد.

هذه المفارقة يمكن تفسيرها من خلال ظاهرة شهيرة تسمّى «تعاون المتهمين»، فلا يوجد رابط بين الناس أقوى من المسؤولية المشتركة عن فعل يُقرون بأنه فعل إجرامي. ومن البدهي أن نفسر التعاون بين المتهمين بأنه نوع من الرغبة الطبيعية في الهروب من العقاب. ويرى المتخصصون بنظرية الألعاب واللعبة الشهيرة المسماة «معضلة السجينين» أن افتراض أحد المتهمين بأن الآخر سيظل حريصًا على التعاون هو القرار العقلاني الأمثل. مع ذلك، لا نعلم إلى أي مدى يتأتى تعاون المتهمين إذا كان من اشترك من البداية في الفعل المتوالي هو فحسب الذي سيتآمر لنزع التناقض وإعطاء بعض الصدقية إلى شرعية الفعل الماضي، على الرغم من وجود دليل متنام يشير إلى العكس. لذا، أرى أن «عاملًا ملزمًا» آخر سمّاه ميلغرام «**الالتزام بحسب ظرف الفعل**» هو إلى حد كبير أحد مشتقات **مفارقة الفعل المتوالي في سلسلة واحدة**.

صبغ التكنولوجيا بصبغة أخلاقية

تتميز منظومة السلطة البيروقراطية بتضاؤل الاحتمال بأن يكتشف الفاعل الشذوذ الأخلاقي لأفعاله، وإذا ما اكتشفه، فإنه يتعرض لأزمة أخلاقية مؤلمة. في عالم البيروقراطية، تتلاشى الاهتمامات الأخلاقية لدى الموظفين حيال مأساة المواد [الكائنات] التي يستهدفها الفعل، بل تدفع البيروقراطية بهذه الاهتمامات في اتجاه آخر، ألا وهو إتقان المهمة المطلوبة. فلا يهم مقدار ما تشعر به «المواد المستهدفة» أو ما تصير إليه، بل المهم هو مدى مهارة الفاعل وذكائه في تنفيذ ما يؤمر به، أيًا يكن هذا الأمر. والرؤساء هم السلطة الطبيعية المثلى القادرة على القيام بهذه المهمة؛ ففي وسعهم أن يُحكموا سيطرتهم على المرؤوسين، ويعطوا الأوامر، ويوقعوا العقوبات في حالات العصيان والتمرد، بل أن يصدروا الأحكام الأخلاقية؛ الأحكام الأخلاقية الوحيدة التي يتمركز حولها الحكم الذاتي للمرؤوس على الأشياء.

ظل الباحثون يؤكدون أن نتائج تجربة ميلغرام ربما تأثرت بحقيقة أن الفعل التدميري في التجربة تطلبته مصلحة العلم، وهو بلا شك سلطة عليا، قلّما تكون محل خلاف، وغالبًا ما تحظى بمكانة أخلاقية. لكن الحقيقة الخافية هي أن العلم هو السلطة الوحيدة التي يسمح لها الرأي العام أكثر من غيرها بأن تمارس المبدأ المقيت الذي يقول إن الغاية تبرر الوسيلة. فالعلم صورة مصغرة كاملة عن انفصال الغاية عن الوسيلة، وهو انفصال يجسد بدوره المثل الأعلى الذي يطمح إليه التنظيم العقلاني للسلوك الإنساني. عندئذ، تصبح الغايات - لا الوسائل - هي التي تخضع للتقويم الأخلاقي. لقد أخذ القائمون على التجربة يردّون على اعتراضات الأفراد المشاركين بصيغة رتيبة فاترة وجامدة: «لن يحدث أي ضرر مستدام لأنسجة المواد البشرية المستهدفة»، وكان هذا عزاء لمعظم المشاركين الذين آثروا عدم التفكير في أي أسئلة أخرى لم تتعرض لها تلك الصيغة، فلم يسألوا عن الحكمة من إحداث ضرر موقت بالأنسجة أو عذاب الألم وبؤسه، كل ما

كان يهمهم هو الاطمئنان إلى وجود شخص ذي سلطة «عليا» حدد ما هو مقبول وما هو غير مقبول من الوجهة الأخلاقية.

في عالم السلطة البيروقراطية، تكتسب لغة الأخلاق مفردات جديدة؛ فهي تعج بمفاهيم مثل الولاء والواجب والانضباط - وجميع هذه المفاهيم تشير إلى الرؤساء على أنهم الجهة العليا المسؤولة عن الأخلاق والسلطة الأخلاقية الأعلى في آنٍ. واقع الأمر أن هذه المفاهيم كلها متداخلة، فالولاء يعني القيام بالواجب الذي يحكمه قانون الانضباط، وعندما تتداخل هذه المفاهيم وتترابط، فإن قوتها تترسخ كمبادئ وتعاليم أخلاقية، ويصبح في إمكانها إبعاد جميع الاعتبارات الأخلاقية الأخرى وتعطيلها؛ خصوصًا القضايا الأخلاقية التي لا تخدم مصالح نظام السلطة. هذه المفاهيم تضع إطارًا لاهتمامات الإدارة، وتحتكر جميع الوسائل النفسية والاجتماعية المعتادة للانضباط الذاتي الأخلاقي. هنا يقول ميلغرام: «يتوقف شعور المرؤوس بالخزي أو الفخر على مدى الدقة التي أدى بها الفعل الذي طلبته منه السلطة... ويتحول اهتمام الأنا العليا من تقويم صلاح الفعل أو فساده إلى تقويم كفاءة الأداء أو ضعفه داخل نظام السلطة»[(202)].

السلطة البيروقراطية، على عكس ما يتصور كُثر، لا تعمل ضد المعايير الأخلاقية بذاتها، ولا تستبعدها على أنها ضغوط عاطفية غير عقلانية تتناقض والعقلانية الرشيدة للفعل الرشيد، بل إنها توظفها، أو بالأحرى تعيد توظيفها في خدمة أهدافها. فـ **الإنجاز المزدوج الذي حققته البيروقراطية يتمثل في صبغ التكنولوجيا بصبغة أخلاقية وإنكار الأهمية الأخلاقية للأمور غير التقنية**. إن تكنولوجيا الفعل، وليس جوهره، هي التي يجري تقويمها بأنها جيدة أو سيئة، ملائمة أو غير ملائمة، صحيحة أو خطأ. وضمير الفاعل يُحتم عليه أن يعمل بجد، ويحثه على قياس مدى إتقانه العمل وِفق الدقة التي يلتزمها في طاعة القواعد التنظيمية، ووفق تفانيه في القيام بالمهمة كما يحددها الرؤساء. إن ما عطَّل الضمائر «البالية» لدى

المشاركين في تجربة ميلغرام وحال بينهم تمامًا وبين التوقف عن مواصلة التجربة هو «**الضمير البديل**» الذي وضعه القائمون على التجربة من خلال المناشدات والدعوات التي تحرص على «مصالح البحث» أو «حاجات التجربة»، فضلًا عن التحذيرات من الخسائر التي ربما يسببها عدم التزام التعليمات في وقتها. هذا الضمير البديل جرى توظيفه في تجارب ميلغرام فترة قصيرة، فلم تستمر أي تجربة فردية أكثر من ساعة واحدة، لكنه أثبت فاعليته المذهلة.

لا شك في أن إحلال أخلاقيات التكنولوجيا محل أخلاقيات الإنسان يجري بسهولة من خلال تغيير التوازن بين قُرب الفاعل المرؤوس من المواد البشرية المستهدفة وقربه من مصدر السلطة في الفعل؛ إذ أثبتت تجارب ميلغرام بشكل مدهش أن هناك علاقة متبادلة بين فاعلية أخلاقيات التكنولوجيا وابتعاد الفاعل المرؤوس - الابتعاد الفني أكثر من الجسدي - من النتائج النهائية لأفعاله. على سبيل المثل، اتضح أن عندما «لا يؤمر الفاعل المرؤوس بضغط الزر الذي يصدم الضحية، ولكنه يؤدي عملية ثانوية فحسب... قبل أن يقوم فاعل مرؤوس آخر بإحداث الصدمة... استمر 37 من 40 من المشاركين في التجربة حتى أعلى مستوى من الصدمات»، وهو مستوى مميز على لوحة التحكم ومكتوب عليه «خطر جدًا - XX». واستنتج ميلغرام من ذلك أن من السهل من الناحية النفسية تجاهل المسؤولية عندما يقوم الفرد بدور حلقة وسيطة في سلسلة من أعمال الشر، وعندما يكون بمنأى من النتائج والعواقب النهائية للفعل[(203)].
والفاعل الذي يقوم بهذا الدور، يرى أفعاله أنها أعمال تكنيكية تخدم ما قبلها وما بعدها، إذا جاز التعبير. فالأثر المباشر لأفعاله هو الإعداد لمهمة تكنيكية أخرى؛ فعل شيء ما بالجهاز الكهربائي أو بالورقة الموجودة على المكتب. بذلك، تختفي العلاقة السببية بين أفعاله ومعاناة الضحية، ويمكن

تجاهلها بسهولة نسبية، وهكذا لا يوجد أي منافس حقيقي لمفهومي «الواجب» و«الانضباط».

المسؤولية العائمة

كان نظام السلطة في تجارب ميلغرام بسيطًا، ولم يتضمن سوى مستويات معدودة. وكان مصدر سلطة المشاركين المرؤوسين في التجربة، أي صاحب التجربة، هو القائد الأعلى في النظام، وإن كان المشارك لا يدرك ذلك؛ فمن وجهة نظره، يعمل صاحب التجربة هو الآخر كوسيط، وقوته مُوكلة من سلطة أعلى، سلطة عامة غير شخصية، ألا وهي سلطة «العلم» أو «البحث العلمي». وبساطة التجربة لها مردود مباشر في الوضوح التام للنتائج، حيث اتضح أن المشارك في التجربة عهد بسلطة أفعاله إلى صاحب التجربة، فالسلطة تكمن في الأوامر التي يصدرها صاحب التجربة، وهي سلطة نهائية لا تتطلب أي تفويض أو موافقة شخصيات أعلى في هرم السلطة. ومن ثم كان التركيز على استعداد المشارك في التجربة على التبرؤ من مسؤوليته عن الأعمال التي قام بها، بل وعن الأعمال التي كان سيقوم بها. هذا الاستعداد حسم الأمر بتخويل صاحب التجربة الحق في طلب أشياء لم يكن للمشارك في التجربة أن يفعلها من تلقاء نفسه، بل وأشياء لم يكن ليقوم بها قط. وربما نشأ هذا التخويل عن افتراض أن هناك منطقًا غامضًا ومجهولًا لا يدركه المشارك في التجربة، وأن الأشياء التي يطلبها صاحب التجربة هي أشياء صحيحة، حتى إن كانت تبدو خطأً لمن تنقصه الخبرة. وربما لم يبالِ أحد بهذا المنطق، ولا سيما أن المشارك في التجربة لا يرى أن إرادة الشخص المُخوَّل بالسلطة تحتاج إلى تسويغ، فكان حق إعطاء الأوامر وواجب الطاعة كافيين. والحقيقة الوحيدة التي نحن على يقين بها بفضل ميلغرام تتمثّل في أن المشاركين في تجاربه واصلوا القيام بالأعمال التي كانوا يدركون أنها وحشية مجرد أنهم أُمروا بذلك من السلطة التي ارتضوها وعهدوا إليها

بالمسؤولية المطلقة عن أعمالهم: «أكدت هذه التجارب حقيقة مهمة، وهي أن العنصر الحاسم هو الاستجابة للسلطة، وليس الاستجابة للأوامر الخاصة بإحداث الصدمات الكهربائية. وجميع الأوامر الصادرة من خارج السلطة تفقد قوتها... وما يفعله الأفراد ليس هو المحك، بل لمن يفعلونه[(204)]، بذلك كشفت تجارب ميلغرام عن الآلية التي تعمل بها إزاحة **المسؤولية** في صورتها الأولية الأصلية الخالصة».

مجرد أن تنتقل المسؤولية بموافقة الفاعل إلى حق الرؤساء في إعطاء الأوامر، يُصبح الفاعل **عضوًا وظيفيًا داخل البناء الاجتماعي**[(205)]، وهي حالة يرى فيها الفاعل نفسه شخصًا ينفذ رغبات شخص آخر. والحالة الوظيفية نقيض الاستقلالية، وهي بذلك مرادف **للتبعية**، وإن كانت تنطوي على التعريف الذاتي للفاعل، وتحدد المصادر الخارجية لسلوك الفاعل، أي القوى التي تحرك شخصيته وتوجهه **نحو الآخر** في مكان محدد داخل المنظومة الهرمية. في هذه الحالة الوظيفية، يخضع الفاعل لتوجيه السلطة العليا، ما يعني أن الفاعل موظف السلطة.

لكن إزاحة المسؤولية عملية تمهيدية، ووحدة أحادية أو عنصر أساس في عملية معقدة. إنها ظاهرة تحدث في نطاق ضيق بين عضو وآخر داخل نظام السلطة، بين مرؤوس ورئيسه المباشر. ولما كانت بنية التجارب التي أجراها ميلغرام تتسم بالبساطة، فإنها تتمكن من حصر نتائج وعواقب أخرى تنجم عن إزاحة المسؤولية؛ إذ استهدفت التجارب تركيز المجهر على خلايا أساسية لكائنات حية مركّبة، ولذا لم تستطع أن تطرح أسئلة تتعلق بـ «الكيان العضوي الكلي» فتبرز، على سبيل المثل، ما ستؤول إليه حال المنظومة البيروقراطية إذا وقعت إزاحة المسؤولية باستمرار وعلى جميع مستويات السلسلة الهرمية للسلطة.

يبدو أن التأثير الكلي لاستمرار إزاحة المسؤولية في كل اتجاه يفرز **مسؤولية عائمة**، وهو وضع يكون فيه كل عضو من أعضاء المنظومة

مقتنعًا بأنه كان رهن إشارة شخص آخر، وسيكون ذلك هو جوابه إذا ما سئل عمّا فعل، والشخص الآخر سيقوم بدوره بإزاحة المسؤولية إلى شخص آخر. يمكننا القول إن **المنظومة ككل أداة لطمس المسؤولية؛** فالعلاقات السببية في الأفعال النظامية تحجبها الأقنعة، وهذه الحقيقة هي أحد أقوى العوامل الخاصة بفاعليتها. ويعزى ارتكاب جميع الأعمال الوحشية النظامية بكل بسهولة إلى أن المسؤولية «عائمة»، وكل من له يد فيها يكون مقتنعًا بأن المسؤولية تتحملها «سلطة مختصة». هذا يعني أن المسؤولية العائمة ليست مجرد حيلة ومناورة تعقب الكارثة وتُستخدم كمبرر ملائم حال توجيه اتهام بعدم أخلاقية الفعل أو الاتهام الأسوأ بعدم شرعيته. إن المسؤولية العائمة هي صلب الأعمال غير الأخلاقية أو غير الشرعية التي تتم من خلال المشاركة المطيعة، بل والطوعية، لأناس يعجزون في طبيعتهم عن مخالفة القواعد الأخلاقية. فالمسؤولية العائمة تعني عمليًا أن السلطة الأخلاقية في حد ذاتها أُسقطت من دون مواجهتها أو إنكارها صراحةً.

تعددية السلطة وسلطة الضمير

أُجريت تجارب ميلغرام، مثل التجارب الأخرى، في بيئة صورية صُممت لخدمة هدف محدد، وهي بيئة تختلف عن مجرى الحياة اليومية في أمرين: **أولًا**، كانت صلة المشاركين في التجربة بـ «المؤسسة» - فريق البحث والجامعة - محدودة ولغرض التجربة فحسب، وكان ذلك معروفًا مسبقًا، حيث تقاضي المشاركون أجرًا على مشاركتهم في التجربة مدة ساعة، ساعة واحدة فقط. **ثانيًا**، في معظم التجارب، كان المشاركون يتعاملون مع رئيس واحد يتصرف بعقلية واحدة ثابتة، حيث يرى المشاركون الأوامر الحاكمة لسلوكهم على نحو ثابت وموحد تجاه الهدف والغاية من الفعل. وهذان الشرطان لا يتوافران في الحياة اليومية، ومن ثم فإننا بحاجة إلى

النظر في ما إذا كان هذان الشرطان قد أثّرا في سلوك المشاركين على نحو لا نتوقعه في أوضاع وملابسات عادية، وإلى أي مدى وصل هذا التأثير.

الشرط **الأول** يختلف عن الحياة اليومية، وربما ظهر تأثير السلطة كما أوضحه ميلغرام ببراعة على نحو أكثر عمقًا ودلالة إذا كان المشاركون في التجربة مقتنعين بدوام صلتهم بـ «المؤسسة»، أو في الأقل كانوا مقتنعين بأن فرصة الانتماء الدائم كانت حقيقة. عند ذاك، كانت ستظهر عوامل أخرى غابت عن التجربة لأسباب واضحة، مثل التضامن والتعاون والشعور بالواجب المتبادل الذي ينمو بين أعضاء فريق دائم يسعى إلى مواجهة مشكلات مشتركة على مدار فترة طويلة من الزمن. هذه العوامل تخلق شعورًا جماعيًا توجزه مقولة «لا يمكن أن أخذله»، وهي تخلق أيضًا علاقات تبادلية واسعة في صورة خدمات يقدمها عضو الفريق بلا مقابل إلى الأعضاء الآخرين أملًا في أن «تُرد» له في ما بعد، أو بأن يكسب بها ودّ زميل أو رئيس ويستثمرها في ما بعد. الأهم من ذلك كله هو الروتين بوصفه سلسلة سلوكية نمطية تمامًا تجعل الحساب والاختيار غير ضروريين، وهكذا يحمي الروتين الأنماط السائدة للفعل من أي هجوم حتى في غياب أي تعزيزات أخرى. ويبدو على الأرجح أن هذه العوامل وعوامل أخرى مماثلة تساهم في النهاية في تعزيز النزعات التي توصل إليها ميلغرام، وهذه النزعات الناجمة عن وجود سلطة شرعية وعن العوامل المذكورة سابقًا تضيف إلى هذه الشرعية التي تزداد في الأمد البعيد وتسمح بتطور النظام وظهور نماذج مركّبة غير رسمية للتعامل بين أعضاء الفريق.

أمّا الشرط **الثاني**، فيختلف أيضًا عن الأحوال العادية، وربما كان لاستبعاده من تجربة ميلغرام تأثير في استجابات الأفراد للسلطة القائمة على نحو لا نتوقعه في الحياة اليومية؛ ففي الأحوال الصورية التي أحكمها ميلغرام بدقة، كان هناك مصدر واحد للسلطة، مصدر أوحد ووحيد، ولم يكن هناك أي مرجعية أخرى تضاهيه - أو حتى فكرة مستقلة أخرى - فلم

يستطع المشارك في التجربة مواجهة الأوامر حتى يختبر صحتها وشرعيتها اختبارًا موضوعيًا. كان ميلغرام يدرك تمامًا إمكانية التشويه الذي يمكن أن تحدثه تلك السلطة المُوحدة غير الطبيعية. وحتى يوضح ميلغرام مدى هذا التشويه، أضاف إلى المشروع عددًا من التجارب يصطدم فيها المشارك في التجربة مع أكثر من شخص من الأشخاص القائمين على التجربة، وقد تلقى القائمون على التجربة تعليمات بأن يختلفوا في الرأي وبأن يتجادلوا بشأن الأوامر التي يصدرونها. كانت النتيجة غريبة حقًا؛ إذ اختفت الطاعة العمياء الخانعة الملحوظة في التجارب الأخرى، ولم يبق لها أثر. وما عاد المشاركون في التجربة يُقبلون على المشاركة في أفعال لا يرتضونها، فلا يوجد ما يضطرهم إلى إلحاق الضرر والمعاناة بغيرهم، حتى إن كانوا ضحايا مجهولين؛ فمن بين 20 مشاركًا في هذه التجربة الإضافية، تراجع واحد منهم ولم يواصل التجربة، وذلك قبل أن ينشب الخلاف المزعوم بين القائمين على التجربة، ورفض 18 مشاركًا التعاون مع أول بوادر الاختلاف بين القائمين على التجربة، أمّا المشارك الأخير، فقرر عدم المواصلة بعد ذلك بمرحلة واحدة لا غير، فـ «من الواضح أن الخلاف في الرأي بين السلطات يشل حركة الفعل تمامًا»[(206)].

إن الدرس المستفاد من التعديل في التجربة ليس غامضًا؛ فـ **الاستعداد للقيام بالفعل بما يخالف الرأي السديد وصوت الضمير ليس عمل السلطة الرسمية المسيطرة وحدها، بل إنه نتيجة التعرض لمصدر أحادي مطلق يحتكر السلطة**. ويظهر هذا الاستعداد عادة في المنظومة التي لا تقبل أي معارضة، ولا تحتمل أي استقلالية في الرأي، ولا ترحب بأي استثناءات في التنظيم الخطي للسلطة. في مثل هذه المنظومة، لا يوجد عضوان متساويان في السلطة، مثل معظم الجيوش، والمؤسسات الإصلاحية، والأحزاب والحركات الشمولية، وبعض الطوائف، والمدارس الداخلية. لكن فاعلية مثل هذه المنظومات تتوقف على ترجمة أحد أمرين إلى واقع، فربما

تعزل المنظومة أعضاءها تمامًا عن باقي المجتمع بعد أن حازت أو اغتصبت السيطرة التامة على حاجات الحياة الخاصة بأعضائها وعلى نشاطهم، وهي بذلك تشبه الأنموذج الذي رسمه غوفمان لـ **المؤسسات الشاملة**، ومن ثم فهي تقطع دابر أي تأثير محتمل لمرجعيات تنازعها، أو ربما تكون المنظومة أحد فروع الدولة الشمولية أو شبه الشمولية التي تحوّل جميع هيئاتها إلى صور طبق الأصل منها.

يقول ميلغرام: «عندما تكون لديك سلطة مطلقة من دون أي ضغوط معارضة سوى احتجاجات الضحايا، فاعلم أن لديك سلطة حقيقية. أمّا في الحياة الواقعية، فإنك بالطبع ستواجه ضغوطًا معارضة ومتعارضة[(207)]. ولا بد من أن ما يعنيه ميلغرام بـ «الحياة الواقعية» هو الحياة داخل مجتمع ديمقراطي وخارج مؤسسة شاملة، أي الحياة القائمة على التعددية. وأحد أبرز استنتاجات ميلغرام هو أن التعددية أفضل دواء وقائي ضد أناس أسوياء أخلاقيًا يرتكبون أفعالًا شاذة أخلاقيًا. فلا بد من أن النازيين دمروا آثار التعددية السياسية قبل أن يشرعوا في ارتكاب جرائم على شاكلة الهولوكوست، وهي جرائم كان لا بد فيها من تقويم الاستعداد المتوقع لأناس عاديين بأن يرتكبوا أعمالًا غير أخلاقية وغير إنسانية، واعتبار هذا الاستعداد من العوامل الضرورية والمتاحة أيضًا. وفي الاتحاد السوفياتي، لم ينطلق التدمير الممنهج لأعداء النظام، الحقيقيين والمزعومين، انطلاقًا جديًا إلا بعد تجفيف منابع الاستقلالية الاجتماعية، ومن ثم تجفيف التعددية السياسية التي كانت تعكسها؛ فلولا القضاء على التعددية تمامًا، لتعثرت المنظمات ذات الأهداف الإجرامية والتي تحتاج إلى ضمان طاعة أعضائها في تنفيذ أعمال غير أخلاقية، ولواجهت عبء استحداث حواجز غير طبيعية مانعة تعزل الأعضاء عن تأثير «الوهن» الناجم عن تنوع المعايير والآراء. وما أحوج الناس إلى **صوت الضمير في خضم الصراع السياسي والاجتماعي**.

الطبيعة الاجتماعية للشر

يمكن النظر إلى أكثر الدروس المستفادة من تجارب ميلغرام على أنها صور متعددة لفكرة محورية، وهي ارتباط القسوة بنماذج معيّنة للتفاعل الاجتماعي أكثر من ارتباطها بالسمات الشخصية للجناة. القسوة في أصلها حالة اجتماعية أكثر من كونها سمة من سمات الشخصية، وبالتأكيد يتصرف بعض الأشخاص بقسوة ووحشية إذا ما وُضعوا في محيط ينزع سلطة الضغوط الأخلاقية ويضفي شرعية على التجرد من الإنسانية.

حتى إن بقيت شكوك بشأن هذه الفكرة بعد تجارب ميلغرام، فسرعان ما تبخرت عندما ظهرت نتائج تجربة أخرى قام بها فيليب زيمباردو[(208)]. في هذه التجربة، جرى عزل العامل المزعج المتعلق بسلطة المؤسسة المبجلة في كل زمان وكل مكان - العلم - والمُمثَلة في شخص القائم على التجربة، فلا يوجد في تجربة زيمباردو أي سلطة خارجية معترف بها ومستعدة لتحمّل المسؤولية نيابة عن المشاركين في التجربة. فالسلطة النهائية والوحيدة في تجربة زيمباردو كانت تتولد من طريق المشاركين أنفسهم، وكانت الوظيفة الوحيدة لصاحب التجربة هي بدء العملية بتوزيع المشاركين على مواقع وأدوار معيّنة داخل أنموذج منظم.

كان مقدرًا لتجربة زيمباردو أن تستمر أسبوعين، لكن أُوقفت بعد أسبوع واحد خوفًا من إحداث ضرر بالغ بأجسام المشاركين وعقولهم. في هذ التجربة، قُسم المتطوعون على أساس عشوائي إلى فئتين: فئة تقوم بدور السجناء وفئة تقوم بدور حراس السجن. وأُعطي كل فريق ملابس رمزية؛ على سبيل المثل، اعتمر السجناء قبعات ضيقة تشبه الرؤوس المحلوقة، وأردية فضفاضة تجعلهم يبدون كالحمقى. أمّا الحراس، فارتدوا ملابس رسمية ووضعوا نظارات سودًا تحجب عيونهم عن نظرات السجناء. ولم يُسمح لأي من الطرفين أن ينادي الآخر باسمه، فكان التجرد من العواطف

والأمور الشخصية هو القاعدة المُتبعة. وكانت هناك قائمة طويلة من القواعد التي كانت جميعها مُهينة للسجناء وتجردهم من كرامتهم الإنسانية. هذه هي نقطة الانطلاق، وما تبع ذلك فاق براعة مهندسي التجربة؛ فأداء الحراس لا حدود له، وهم شباب من الذكور في سن طلاب الجامعات اختيروا على أساس عشوائي، وجرى فحصهم للتأكد من عدم وجود أي شيء غير طبيعي في تصرفاتهم. وهنا تنطلق بكل واقعية سلسلة افترضها الباحث غريغوري باتيسون، وهي «سلسلة قوية من الفعل وردة الفعل إلى أن تصل إلى درجة يتعذر عندها التحكم في الموقف». فالمكانة الصورية للحراس عززها خنوع السجناء، وهذا الخنوع شجع بدوره الحراس على إظهار قوتهم أكثر فأكثر، ما انعكس تمامًا على زيادة إحساس السجناء بالمهانة والإذلال الذاتي... حتى إن الحراس أجبروا السجناء على أن يغنوا أغاني بذيئة، وأن يتغوطوا في دلاء لا يُسمح لهم بإفراغها، وأن ينظفوا المراحيض بأيديهم، وكلما واصل الحراس هذا الإذلال، تصرفوا كأنهم مقتنعون تمامًا بعدم إنسانية السجناء وقلَّ شعورهم بأنهم مقيدون في ابتكار أساليب غير إنسانية أكثر قسوة وفظاعة».

هذا أمر مخيف يتضح في التحول الكلي العجيب لشباب أميركيين محترمين وودودين إلى ما يشبه وحوش من العيّنة التي يقال إنها لا توجد إلا في أماكن مثل معسكر أوشفيتز ومعسكر تربلينكا. هذا التحول الكلي جعل بعض مراقبي التجربة يعتقدون أن الناس في معظمهم، إن لم يكن كلنا جميعًا، يعيش في دواخلهم فرد من أفراد فِرق الـ «إس إس» وينتظر الخروج في اللحظة الملائمة؛ يقول أميتاي عتسيوني إن ميلغرام اكتشف وجود «إيخمان كامن» داخل كل رجل عادي(209). وقد سك جون شتينر مصطلح «**الإنسان النائم**» ليشير إلى القدرة الساكنة في طبيعتها على التصرف بقسوة ووحشية والتي تنشط في بعض الأحيان.

يشير تأثير النائم إلى سمة العنف الكامنة في داخل بعض الأشخاص، مثل المستبدين والطغاة والإرهابيين، عندما تتحقق علاقة القفل والمفتاح. وقتئذٍ، يستيقظ النائم من المرحلة

الطبيعية الخاصة بنمط سلوكه، وتنشط السمات العنيفة الكامنة للشخصية. والناس كافة إلى حد ما نائمون ما دام لديهم استعداد كامن للعنف يمكن استثارته في أوضاع معيّنة(210).

لكن شدة الوحشية التي أدهشت زيمباردو وزملاءه صدرت بكل وضوح وبلا غموض عن تنظيم اجتماعي فاسد ووحشي، لا عن فساد المشاركين ووحشيتهم. ولئن انعكست الأدوار المسندة إلى المشاركين في التجربة، فلن تختلف النتيجة النهائية. المهم هو وجود قطبين متناقضين، ولا يهم من يقف عند كل قطب، والمهم أنه أُسندت إلى بعض الأشخاص سلطة حصرية كاملة ومتطرفة. فإن كان هناك إنسان نائم داخل كل منا، فربما يظل نائمًا إلى الأبد إن لم توجد ملابسات وأحوال كهذه قط، ولم نكن لنسمع عن وجود هذا الإنسان النائم إطلاقًا.

إلا أن أشد ما يؤسَف له هو السهولة التي ينزلق بها معظم الناس إلى الدور الذي يتطلب القسوة أو في الأقل العمى الأخلاقي؛ فقط في حالة وجود سلطة عليا تدعم هذا الدور وتضفي عليه شرعية. وبسبب التواتر المثير لـ «الانزلاق إلى لعبة الدور» في جميع التجارب المعروفة، كان مصطلح «الإنسان النائم» يبدو مجرد سند ميتافيزيقي. فلسنا حقًا بحاجة إليه حتى نفسر الإيمان الجماعي بدين القسوة، لكن هذا المصطلح يصلح تمامًا للإشارة إلى الحالات النادرة نسبيًا، وهي حالات يجد فيها بعض الأفراد القوة والشجاعة اللازمة لمقاومة أوامر السلطة، حيث يرفضون تنفيذ هذه الأوامر باعتبار أنها تخالف مبادئهم لا غير؛ فبعض الناس العاديين ممن يطيعون القانون ولا يعرفون التمرد أو المغامرة يقفون أمام من يمتلكون السلطة، غير عابئين بالعواقب، بل يعطون الأولوية لضمائرهم، مثل تلك الفئة القليلة الصامدة التي تصدت للسلطة الباطشة الظالمة، وخاطرت بأرواحها من أجل إنقاذ ضحايا الهولوكوست. وربما نضيع وقتنا في البحث بلا جدوى عن محددات اجتماعية وسياسية ودينية تفسر لنا بروز هؤلاء وتميزهم، فضمائرهم الأخلاقية الساكنة التي كانت لا تجد فرصة للنضال واستيقظت الآن كانت حقًا سمة من سماتهم الشخصية وملَكة نابعة من

دواخلهم، على العكس من اللاأخلاقية التي كان لا بد من أن تنتجها البنية الاجتماعية.

كانت قدرتهم على مقاومة الشر «إنسانًا نائمًا» طوال حياتهم، وكان من الممكن أن تظل نائمة إلى الأبد، ولم نكن لنعرف عنها شيئًا.

---

(195) أجرى ستانلي ميلغرام (1933 - 1984) هذه التجربة في جامعة ييل، وكان عدد الذين أجريت عليهم 40 ذكرًا بين سن العشرين وسن الخمسين، وكان المشاركون يعملون في مهن مختلفة، ومن مستويات تعليم متفاوتة، وتم دفع أربعة دولارات ونصف لكل فرد منهم، وقيل لهم إنهم سيشاركون في دارسة التذكر والتعلم بجامعة ييل، وإن الهدف من التجربة معرفة تأثير العقاب في التعلم، ولا سيما من خلال إحداث صدمات كهربائية بالمتعلم عندما يخطئ، وخدع ميلغرام المشاركين وجعلهم جميعًا يؤدون دور المعلم، بل جعلهم يعتقدون بوجود صدمات كهربائية حقيقة، وجرى تكتيف المتعلمين الذين كانوا يمثلون دور الضحية على كرسي كهربائي، وبدأت اللعبة، وكشفت عن العدوانية البشرية النظامية. (المترجمان)

(196) Stanley Milgram, *The Individual in a Social World: Essays and Experiments*, Addison - Wesley Series in Social Psychology (Reading, Mass.: Addison - Wesley Pub. Co., 1971), p. 98.

(197) Richard Christie, «Authoritarianism Re - Examined,» in: Richard Christie and Marie Jahoda (eds.), *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»*, Continuities in Social Research (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954), p. 194.

(198) Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (London: Tavistock, 1974), p. xi.

(199) Ibid., p. 121.

(200) Ibid., p. 39.

(201) John R. Sabini and Maury Silver, «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust,» in: Joel E. Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980), p. 342.

(202) Milgram, *Obedience to Authority*, pp. 142 and 146.

(203) Ibid., p. 11.

(204) Ibid., p. 104.

(205) Ibid., p. 133.

.Ibid., p. 107 (206)

.Milgram, *The Individual in a Social World*, pp. 96 - 97 (207)

(208) يُنظر:

Craig Haney, Curtis Banks and Philip G. Zimbardo, «Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison,» *International Journal of Criminology and Penology*, vol. 1 (1973), pp. 69 - 97.

(209) يُنظر:

Amitai A. Etzioni, «A Model of Significant Research,» *International Journal of Psychiatry*, vol. 6 (1968), pp. 279 - 280.

John M. Steiner, «The SS Yesterday and Today: A Sociopsychological View,» in: Dimsdale (ed.), p. 431. (210)

الفصل السابع
نحو نظرية سوسيولوجية للأخلاق

سأناقش الآن بالتفصيل المشكلة التي نشأت في نهاية الفصل السابق، أعني مشكلة الطبيعة الاجتماعية للشر، أو بالتحديد إنتاج المجتمع للسلوك غير الأخلاقي. وكنتُ قد أشرت إلى بعض جوانب هذه المشكلة بإيجاز في الفصول السابقة، وكان من بينها الآليات المسؤولة عن إنتاج اللامبالاة الأخلاقية، أو إبطال شرعية الأسس الأخلاقية بوجه عام. ونظرًا إلى الدور الرئيس الذي أدته الطبيعة الاجتماعية للشر في ارتكاب جرائم الهولوكوست، فإن أي تحليل للهولوكوست لا يكتمل من دون دراسة شاملة للعلاقة بين المجتمع والسلوك الأخلاقي. وقد زادت الحاجة إلى مثل هذه الدراسة عندما أثبتت النظريات السوسيولوجية الخاصة بالظواهر الأخلاقية عدم قدرتها على تقديم تفسير مقبول للمحرقة. والغرض من هذا الفصل هو توضيح بعض الدروس المهمة من تجربة الهولوكوست، والتي يجب أن توضع لها نظرية سوسيولوجية ملائمة عن الأخلاق، كي تتحرر من الضعف الذي يشوب النظريات القائمة. ويخطو هذا الفصل خطوات تمهيدية في وضع نظرية أخلاقية قادرة على التوفيق الكامل بين النتائج التي توصلت إليها دراسات الهولوكوست، وأي تقدم نحققه في هذا الاتجاه سيكون تلخيصًا موائمًا للموضوعات المحورية التحليلية المتنوعة في هذا الكتاب.

وضع الخطاب السوسيولوجي المبادئ الأخلاقية في مرتبة غامضة وغير قابلة للاستعمال. ولم يبذل إلا النزر اليسير في سبيل تحسين مكانة المبادئ الأخلاقية، بل جرى العرف على تهميش قضايا السلوك الأخلاقي والاختيار الأخلاقي. وأغلبية السرديات السوسيولوجية تستغني عن الإشارة إلى المبادئ الأخلاقية. هكذا يقتدي الخطاب السوسيولوجي بأنموذج العلم بوجه عام، وهو أنموذج تحرر منذ بدايته من الفكر الديني وما وراء الطبيعة من خلال استحداث لغة خاصة قادرة على إيجاد سرديات كاملة من دون أن توظف أفكارًا مثل الإرادة أو الغاية. **واقع الأمر أن العلم هو إحدى ألعاب اللغة التي تتبع قاعدة تحظر استخدام مفردات غائية (Teleological).**

صحيح أن عدم استخدام مفردات غائية ليس شرطًا كافيًا لانتماء جملة ما إلى عالم السرديات العلمية، لكنه بالطبع شرط ضروري.

اجتهد علماء الاجتماع في التزم قواعد الخطاب العلمي، وكانت النتيجة أن المبادئ الأخلاقية والظواهر المتعلقة بها ظلت بلا مرسى في العالم الاجتماعي الذي أفرزته السرديات السوسيولوجية المهيمنة، ووضعت له النظريات، وأجرت عنه الدراسات والبحوث؛ إذ انصب جهد علماء الاجتماع على إخفاء التمييز النوعي للظواهر الأخلاقية أو تصنيفها ضمن فئة من الظواهر التي يمكن دراستها من دون الاستعانة باللغة الغائية. وأدى ذلك إلى إنكار نظام وجودي مستقل للمبادئ الأخلاقية، وإذا تم الاعتراف إطلاقًا بالمبادئ الأخلاقية باعتبارها عاملًا منفصلًا في الواقع الاجتماعي، فإنها تأتي في مرتبة ثانوية تشير إلى إمكانية تفسيرها من خلال ظواهر لا علاقة لها بالأخلاق؛ أي ظواهر تخضع تمامًا بلا غموض لمعالجة غير غائية. واقع الأمر أن الموقف السوسيولوجي من دراسة المبادئ الأخلاقية أصبح مرادفًا **لاستراتيجية الاختزال السوسيولوجي**، إذا جاز التعبير، وهو اختزال يفترض أن الظواهر الأخلاقية في كُليتها يمكن تفسيرها على سبيل الحصر بلغة المؤسسات التي تمنح هذه الظواهر قوتها الإلزامية.

المجتمع بوصفه مصنعًا للأخلاق

ثمة استراتيجيا تقوم على التفسير السببي الاجتماعي للأسس الأخلاقية، بمعنى أن تفسير السلوك الأخلاقي يتوقف على أوضاع وعمليات اجتماعية؛ هذه الاستراتيجيا تعود في الأقل إلى مونتسكيو الذي رأى، على سبيل المثل، أن تعدد الزوجات ينشأ من سببين: إمّا زيادة عدد النساء ووجود فائض منهن، وإمّا الشيخوخة السريعة الملحوظة عند النساء في أحوال مناخية معيّنة. وهذه هي الأمثلة التي ربما تتداولها كتب التاريخ الآن لتوضح في المقابل التقدم الذي حققه علم الاجتماع منذ نشأته. ولكن بوجه

عام، ظل الأنموذج التفسيري الذي تقوم عليه افتراضات مونتسكيو متماسكًا زمنًا طويلًا، وأصبح جزءًا أصيلًا من البدهيات العلمية الاجتماعية التي نادرًا ما تكون عرضة للشك أو الاعتراض، وساد الاعتقاد أن استمرارية أنموذج أخلاقي ما دليل على وجود حاجة جمعية ابتدعت هذا الأنموذج. وبناء عليه، فإن الدراسة العلمية للأخلاق ينبغي أن تهتم باكتشاف هذه الحاجات، وأن تنظم من جديد الآليات الاجتماعية لضمان تلبيتها وإشباعها من خلال فرض القواعد السلوكية.

ترتب على قبول هذا الافتراض النظري واستراتيجيته التفسيرية مغالطات منطقية ظهرت في أوضح صورها لدى العالِم الأنثروبولوجي كليد كلكون، الذي أكد أن المبادئ أو العادات الأخلاقية ما كان لها أن تكون لو لم تكن وظيفية، أي لو لم تكن لها فائدة في إشباع الحاجات أو تهذيب النزعات السلوكية التدميرية مثل الحد من القلق وتوجيه السلوك العدواني الفطري الموروث، كما يتجلى في ظاهرة السحر في قبائل النافاهو. كما أكد كلكون أن اختفاء الحاجة التي غرست بذرة المبدأ الأخلاقي وأمدّته بأسباب الحياة والبقاء يؤدي إلى اختفاء المبدأ الأخلاقي نفسه. وبذلك، فإن إخفاق المبدأ الأخلاقي في سد الحاجة الأصلية سيؤدي إلى النتيجة نفسها. أمّا العالِم الأنثروبولوجي برونيسلاف مالينوفسكي، فإنه وصف هذا التطبيق للدراسة العلمية للمبادئ الأخلاقية وصفًا بليغًا، وأكد الأداتية الجوهرية للمبادئ الأخلاقية وتابعيتها لما يسمى «الحاجات البشرية الضرورية»، مثل الغذاء والأمن والحماية من سوء الأحوال المناخية.

أمّا دراسة إميل دوركهايم للظواهر الأخلاقية، فإنها تحولت إلى قانون الحكمة السوسيولوجية، وحددت معنى المعالجة السوسيولوجية السليمة في دراسة المبادئ الأخلاقية. رفض دوركهايم ربط المبادئ الأخلاقية بالحاجات البشرية، وانتقد بشدة الرأي السائد القائل بأن الأسس الأخلاقية الواجبة في مجتمع ما لا بد من أنها اكتسبت قوتها الإلزامية من خلال تحليل واعٍ واختيار عقلاني. وفي معارضة واضحة للبدهيات الإثنوغرافية

السائدة، أكَد دوركهايم أن جوهر المبادئ الأخلاقية ينبغي أن نبحث عنه في قوتها الإلزامية، لا في توافقها العقلاني والحاجات التي يسعى أفراد المجتمع إلى إشباعها. بمعنى آخر، المبدأ مبدأ، لا لأنه جرى اختياره لأفضليته في ترويج مصالح الأعضاء والدفاع عنها، بل لأن الأعضاء - من خلال التعلم أو من خلال العواقب الوخيمة المترتبة على المخالفة - يُقنعون أنفسهم بقوة سلطته وحضوره. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن النقد الذي وجهه دوركهايم إلى النماذج التفسيرية السائدة ضد مبدأ «التفسير العقلاني» في حد ذاته، بل إنه لم يقوض النزعة السوسيولوجية الاختزالية. ومن هذا المنطلق، لم يكن اختلاف دوركهايم مع النماذج التفسيرية القائمة سوى اختلاف بين أفراد الأسرة الواحدة؛ فما ظهر على أنه انشقاق جذري انتهى إلى تحوّل لبؤرة الاهتمام من الحاجات الفردية إلى **الحاجات الاجتماعية**، أو بالأحرى إلى حاجة عليا وحيدة لها الآن الأولوية العظمى على جميع الحاجات الأخرى، سواء أكانت تعزى إلى أفراد أم إلى جماعات، وهي الحاجة إلى التكامل الاجتماعي؛ فكل نظام أخلاقي يخدم البقاء المستمر للمجتمع، ويعمل على الحفاظ على هوية المجتمع الذي يدعم القوة الإلزامية لهذا النظام من خلال تحقيق الاندماج في المجتمع وفرض العقوبات التأديبية؛ فبقاء أي مجتمع يقوم على فرض قيود على النزعات الطبيعية لدى أعضاء المجتمع - نزعات ماقبل اجتماعية أو نزعات لا يربطها رابط بالحياة الاجتماعية. والسبيل إلى بقاء المجتمع هو إجبار أعضائه على التصرف بطريقة لا تتعارض مع الحاجة إلى الحفاظ على وحدته.

في أي حال، أفضت مراجعة دوركهايم إلى إغراق الفكر السوسيولوجي الخاص بالمبادئ الأخلاقية في مزيد من المغالطات المنطقية. فإذا كان الأساس الوجودي الأوحد للأخلاقيات هو إرادة المجتمع، وإذا كانت وظيفتها الوحيدة هي المحافظة على بقاء المجتمع في قيد الحياة، فهذا يعني أن الأجندة السوسيولوجية استبعدت تمامًا التقويم الجوهري الحقيقي لدى

منظومات أخلاقية أخرى. واقع الأمر أن اتخاذ التكامل الاجتماعي إطارًا أوحد للمرجعية التي يجري من خلالها الحكم الأخلاقي يجعل من المحال عقد أي مقارنة بين أنظمة أخلاقية متعددة والمفاضلة بينها؛ فالحاجة التي يخدمها كل نظام تنشأ داخل المجتمع الذي يرعاها، المهم هو وجود نظام أخلاقي في كل مجتمع، وليس جوهر الأسس الأخلاقية التي يدعمها هذا المجتمع أو ذاك للحفاظ على وحدته وتكامله. وربما نوجز أطروحة دوركهايم في جملة واحدة: «كل مجتمع له أخلاقيات يحتاج إليها». ولما كانت حاجة المجتمع هي الجوهر الأوحد للأخلاقيات، تصبح النظم الأخلاقية كلها متساوية من حيث المبدأ الذي يجري من خلاله قياسها وتقويمها على أساس مشروع - موضوعي وعلمي - ألا وهو نفعها في إشباع تلك الحاجة.

بيد أن معالجة دوركهايم للأخلاقيات تتجاوز تأكيده الآراء السائدة التي ترى الأسس الأخلاقية منتجات اجتماعية. ولعل أكبر مساهمة قدمها دوركهايم للبحث العلمي/الاجتماعي هو تصوره المجتمع قوةً تربوية فعالة؛ فهو يرى أن «الإنسان كائن أخلاقي، لا لشيء سوى أنه يعيش داخل مجتمع»، وأن «الأخلاقيات في جميع صورها لا توجد إلا في داخل المجتمع»، وأن «الفرد يخضع للمجتمع، وهذا الخضوع شرط انعتاقه وتحرره، وأن حرية الإنسان تكمن في الخلاص من القوى المادية العمياء التي لا تعقل، وأن الإنسان يحقق هذا الخلاص عندما يتصدى لهذه القوى، ويعلي شأن القوة الهائلة البديعة للمجتمع الذي يحتضنه ويحميه، وأن الإنسان عندما يضع نفسه تحت جناح المجتمع، يجعل نفسه إلى حد ما تابعًا له، لكن هذه التبعية تحرر الإنسان، ومن ثم لا يوجد تناقض في الأمر». تلك المقولات وأخواتها في أعمال دوركهايم ما زال لها صدى حتى الآن في علم الاجتماع. والأخلاقيات كلها تنبع من المجتمع، وليس هناك حياة أخلاقية خارج المجتمع؛ فهو مصنع ينتج الأخلاق، ويشجع السلوك الأخلاقي، ويهمّش الانحراف، بل يمنعه أو يقمعه. وما بديل القبضة

الأخلاقية للمجتمع استقلال البشر، بل هو سطوة الانفعالات الحيوانية. وما دامت الدوافع ماقبل الاجتماعية للحيوانات البشرية تتسم بالقسوة والعنف والأنانية، فلا بد من ترويضها وتطويعها إذا ما أريد للحياة الاجتماعية أن تبقى وتستمر. اترك الحبل على الغارب، واقض على القهر الاجتماعي، وعندئذ يرتد الناس إلى البربرية التي كانت قوة المجتمع قد خلَّصتهم منها بأعجوبة.

هذه الثقة القوية في قدرة المجتمع على السمو بالإنسان وتهذيبه وأَنسنته تتناقض مع إصرار دوركهايم على القول إن الأفعال شريرة لأن المجتمع يحظرها، لا إن المجتمع يحظرها لأنها شريرة. إن صوت العالِم المرتاب الهادئ الذي يسكن في داخل دوركهايم يفضح زيف جميع الادعاءات القائلة بأن الشر له جوهر خلاف نبذه من جانب قوة قادرة على جعل إرادتها حُكمًا إلزاميًا. بيد أن الإنسان الوطني الأصيل والمؤمن الحق بسمو الحياة المتحضرة وتقدمها لا يملك إلا أن يشعر بأن ما رفضه المجتمع هو شر فعلًا، وأن هذا الرفض لا بد من أنه كان عملًا يحرر الإنسان ويسمو بكرامته.

هذا الشعور يتوافق والوعي الذاتي بأنموذج الحياة الغربية الذي حقق تفوقًا ماديًا وضمن هذا التفوق، وهو أنموذج لا يملك إلا أن يحتفي بسمو المبادئ التي أخلص لها. هذا الأنموذج لم يكن «مجتمعًا في حد ذاته» أو مقولة نظرية مجردة، بل إنه المجتمع الغربي الحديث الذي جاء ليتمم مكارم الأخلاق. والفضل يعود إلى الحملات الثقافية التبشيرية المقدسة التي شنها المجتمع الغربي الحديث المُهَوَّس بـ «أعمال البستنة»(211)، فهي التي بثت - الثقة في النفس. وهذه الثقة هي التي جعلت تطبيق القانون يبدو أنسنة للبشر وليس عملية قمع أنموذج إنساني على يد أنموذج آخر. هذه الثقة نفسها هي التي أدت إلى استبعاد جميع المظاهر الإنسانية التي لا تخضع لقانون المجتمع، مثل التسيب والفوضى خارج إطار المجتمع بوصفها

مظاهر للبربرية والوحشية، أو في أحسن الأحوال، باعتبارها نماذج تثير الشك وتشكل خطرًا كامنًا. وهذه الرؤية النظرية أضفت في نهاية المطاف شرعيةً على سيادة المجتمع على أعضائه ومنافسيه.

ما إن نجح المجتمع الغربي في تحويل هذه الثقة في النفس إلى نظرية اجتماعية، حتى ظهرت عواقب مهمة في ما يتعلق بقضية الأخلاقيات. فلا يمكن أن تطلق صفة «أخلاقية» على الدوافع ماقبل الاجتماعية أو الدوافع التي لا تراعي حسن المخالطة الاجتماعية، ومن ثم أصبح من العسير الحديث بوضوح أو الاهتمام الجاد بالإمكانية التي تفترض أن هناك في الأقل بعض النماذج الأخلاقية التي ربما تضرب بجذورها في وسائط وجودية لا علاقة لها بالقواعد الاجتماعية. بل أصبح من العسير، من دون الوقوع في تناقض، مجرد إمكانية التصور أن بعض الضغوط الأخلاقية التي تنشأ من الحالة الوجودية للإنسان وفق الحقيقة المجردة المسماة «الوجود مع الآخرين» ربما يمكن أن تُحيِّده أو أن تطمسه عوامل اجتماعية معادلة، أي إن **المجتمع يعمل - إضافة إلى «وظيفته الأخلاقية» أو على النقيض منها - وعند الاقتضاء في الأقل، بوصفه قوة «تُسكت صوت الأخلاق».**

ما دام علماء الاجتماع يفهمون الأخلاق على أنها منتج اجتماعي ويفسرونها من خلال الآليات السببية التي إن أدت وظيفتها كما ينبغي تضمن «العرض الدائم للمنتج»، فإنهم يميلون إلى فهم الأحداث التي تنتهك الأخلاقيات الراسخة وتتحدى التصور العام للخير والشر والسلوك الصالح أو الطالح على أنها نتيجة من النتائج الناجمة عن فشل «صناعة الأخلاق» أو سوء إدارتها. ونظام المصنع هذا كان من أقوى الصور المجازية التي نُسج منها خيوط الأنموذج النظري للمجتمع الحديث، كما قدمت الرؤية الإدراكية الخاصة بالإنتاج الاجتماعي للأخلاقيات إحدى أفضل الأمثلة على تأثيره. بذلك، فإن وقوع أي سلوك غير أخلاقي يُفسَّر بأنه نتيجة عدم كفاية المعروض من الأسس الأخلاقية أو عرض أخلاقيات خطأ أو عرض أسس

لا تمتلك قوة إلزامية كافية. وهذا الخطأ يُعزى بدوره إلى أخطاء إدارية أو فنية وقع فيها «المصنع الاجتماعي للأخلاقيات» - أو إلى «العواقب غير المتوقعة» الناتجة من جهود إنتاجية ينقصها التنسيق، أو إلى تدخل عوامل غريبة على النظام الإنتاجي، أي عدم اكتمال التحكم في عوامل الإنتاج. بذلك، يصبح السلوك غير الأخلاقي في النظرية الاجتماعية «انحرافًا عن الأنموذج»، وهو انحراف ينشأ عن غياب أو ضعف «الضغوط التأهيلية للاندماج الاجتماعي» أو عن اختلال أو تعطل الآليات الاجتماعية التي وضعت لخلق هذه الضغوط[(212)]. وعلى مستوى النظام الاجتماعي، يشير هذا التفسير إلى مشكلات إدارية عالقة، ولا سيما مفهوم دوركهايم عن انحلال البنية الاجتماعية. وعلى المستويات الدنيا، يشير هذا التفسير إلى عيوب المؤسسات التعليمية وانهيار الأسرة أو تأثير مقاطعات متأصلة معادية للحياة الاجتماعية وذات ضغوط مضادة لكل من الأخلاق والاندماج الاجتماعي. لكن في الأحوال كلها، يفهم علماء الاجتماع ظهور السلوك غير الأخلاقي بأنه تجلٍّ لدوافع ماقبل اجتماعية أو دوافع لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية وهي تخرج فجأة من محابسها التي صنعها المجتمع، أو وهي تفر من كهوفها المظلمة؛ فالسلوك غير الأخلاقي هو دائمًا عودة إلى حالة ماقبل اجتماعية أو فشل في الانصراف عن هذه الحالة، وهو يرتبط دائمًا بمقاومة الضغوط الاجتماعية أو في الأقل الضغوط الاجتماعية «القويمة»، وهو مفهوم يمكن تفسيره في ضوء نظرية دوركهايم بأنه مطابق لما يسمّى **النسق الاجتماعي**، أي إنه **مطابق للمعايير السائدة والقيمة الوسطية**. وبما أن الأخلاقيات منتج اجتماعي، فإن مقاومة المعايير والأسس التي يدعمها المجتمع بوصفها معايير وقواعد سلوكية لا بد من أن تؤدي إلى حدوث أفعال غير أخلاقية.

تؤكد هذه النظرية حق المجتمع في فرض أنموذج جوهري للسلوك الأخلاقي، وهذا ينطبق على أي مجتمع. ومن وجهة نظر ليبرالية، فإنه

ينطبق على كل كيان جمعي اجتماعي، ليس بالضرورة في حجم المجتمعات الأممية المألوفة، لكنه ينطبق في الأقل على كل كيان قادر على دعم ضميره المشترك بشبكة من الإجراءات العقابية الفعالة. هذه النظرية تتوافق والممارسة التي من خلالها تدعي السلطة الاجتماعية حقها في احتكار الحكم الأخلاقي؛ فهي تقر ضمنيًا عدم شرعية جميع الأحكام التي لا وجود لها في هذه الممارسة، لذا يصبح السلوك الأخلاقي من الناحية العملية مرادفًا للخضوع والانصياع للقواعد التي تتقيد بها الأغلبية.

تحدي الهولوكوست لمغالطات الحداثة الغربية

المغالطات المنطقية الناجمة عن اقتران الأخلاقيات بالانضباط الاجتماعي ربما تحمي الممارسة اليومية لعلم الاجتماع من «أزمة الأنموذج»؛ فقلّما يسبب تطبيق الأنموذج القائم أي حرج، فالنسبية المنهجية المبنية على هذه الرؤية للأخلاق هي صمام الأمان الأخير عندما تثير القواعد الأخلاقية المتبعة اشمئزازًا وكراهية أخلاقية كبيرة. ومن ثم، فإنها توظف أحداثًا ذات تأثير مثير حتى تحطم قبضة الأنموذج المهيمن، وحتى تبحث عن أسس بديلة للمبادئ الأخلاقية. لكن القول بضرورة مثل هذا البحث يُنظر إليه بعين الشك، وتبذل الجهد للتعبير عن التجربة المثيرة في شكل يسمح بتسكينها في الأنموذج القديم، وهذا يتحقق عادة من خلال أحد إجراءين: إمّا عرض الأحداث على أنها فريدة حقًا، ومن ثم فهي ليست وثيقة الصلة تمامًا بـ **النظرية العامة للأخلاقيات** - بخلاف تاريخ الأخلاقيات، مثلما لا يستلزم سقوط نيازك ضخمة إعادة صوغ نظرية التطور - وإمّا تذويبها في شكل أوسع ومألوف لإفرازات أو عيوب ثانوية مشينة، لكنها طبيعية ومنتظمة، في النظام المنتج للأخلاقيات. وإذا لم يتناسب أي من هذين الإجراءين مع حجم الأحداث وأهميتها، فهناك مهرب ثالث، وهو رفض السماح للدلائل القائمة بدخول عالم الخطاب الخاص بعلم الاجتماع، ومواصلة المسيرة كأن شيئًا لم يكن.

هذه الاستراتيجيات والحيل الثلاث وظّفها الموقف السوسيولوجي تجاه الهولوكوست بوصفها أكثر الأحداث المثيرة من حيث المغزى الأخلاقي. وكما ذكرنا من قبل، كانت هناك محاولات مبكرة كثيرة لسرد بعض أبشع حالات الإبادة الجماعية على أنها عمل قامت به شبكة ضخمة تتألف من أفراد كان ينقصهم الحس الأخلاقي وأفلتوا من القيود المتحضرة من خلال أيديولوجيا إجرامية غير عقلانية. وعندما لا تصمد هذه المحاولات أمام إثبات عقلانية منفذي الجرائم وحكمتهم و«طبيعيتهم» من الوجهة الأخلاقية، كما توضح أدق البحوث التاريخية، يجري التركيز على تنقيح بعض الظواهر الشاذة القديمة أو صوغ تصنيفات سوسيولوجية جديدة، حيث يمكن إدراج الهولوكوست ضمنها، ومن ثم يجري تلطيفها وجعلها أمرًا مألوفًا، على سبيل المثل تفسير الهولوكوست في علاقتها بأمور مثل التحيز والتحامل أو الأيديولوجيا. وأشهر طرائق دراسة الهولوكوست اجتناب مناقشة دلائلها تمامًا؛ فغالبًا ما يناقش علماء الاجتماع جوهر الحداثة ونزعتها التاريخية ومنطق الرسالة الحضارية وآفاق الترشيد التقدمي للحياة الاجتماعية ومعوقاتها كأن الهولوكوست لم تحدث. وكأنه لا توجد أي مشكلة في أن الهولوكوست «تحمل شهادة على تقدّم الحضارة الغربية»(213)، وأن «الحضارة الغربية الآن تضم معسكرات الموت، وأن **المُزلمان** من نتائجها المادية والروحية»(214).

بيد أن الهولوكوست ترفض هذه المعالجات السوسيولوجية الثلاث رفضًا تامًا، وهي تشكل تحديًا قِويًا للنظرية الاجتماعية؛ والقرار بتجاهل هذا التحدي ليس في أيدي المنظِّرين الاجتماعيين أو ليس في أي حال في أيديهم وحدهم. فردات الفعل السياسية والقانونية تجاه الجريمة النازية وضعت في الحسبان الحاجة إلى تسويغ حكم اللاأخلاقية الذي صدر على أفعال عدد هائل من أناس تبعوا بإخلاص القواعد الأخلاقية الخاصة بمجتمعهم. فإذا كانت التفرقة بين الصواب والخطأ والخير والشر التي تتحكم فيها تمامًا

المؤسسات الاجتماعية وحدها قادرة على «التنظيم المبدئي» للفضاء الاجتماعي تحت إشرافها - كما تجزم النظرية الاجتماعية المهيمنة - فلم يكن هناك أساس قانوني لتوجيه تهمة اللاأخلاقية لهؤلاء الأشخاص لأنهم لم يخرقوا القواعد التي تفرضها هذه المؤسسات الاجتماعية. وربما يساورنا الشك في أنه لولا هزيمة ألمانيا لما كانت الحاجة إلى مواجهة مثل هذه المشكلة لتظهر قط.

لم نكن لنسمع عن وجود مجرمي حرب، ولا عن حق في محاكمة إيخمان وإدانته وإعدامه، ما لم يوجد مبرر ما لتصور السلوك المنضبط المتمسك بالقواعد الأخلاقية في ذاك المكان وذاك الوقت على أنه سلوك إجرامي. ولم نكن لنتصور أن معاقبة هذا السلوك تتجاوز انتقام المنتصرين من المهزومين ما لم تكن هناك أسس غير مجتمعية أو أسس تتجاوز المجتمع. هذه الأسس تؤكد أن الأفعال المقيتة المدانة تتصادم مع المبادئ القانونية المفروضة، بل حتى مع الأسس الأخلاقية التي ربما يعلقها المجتمع، لكنه لا يستخف بها ويرفضها؛ ففي **أعقاب الدمار الناجم عن الهولوكوست، اكتشف أصحاب الممارسة القانونية، والنظرية الأخلاقية أيضًا، أن الأخلاقيات ربما تصبح تمردًا على المبادئ التي يؤيدها المجتمع، بل وتحديًا واضحًا للإجماع والتضامن الاجتماعي.** فالنظرية السوسيولوجية ترى أن مجرد فكرة الأسس ماقبل الاجتماعية للسلوك الأخلاقي تدل على ضرورة تغيير جذري للتفسيرات التقليدية الخاصة بأصول الأسس الأخلاقية وقوتها الإلزامية. وقد دافعت أرندت عن هذه الرؤية باستماتة عندما قالت:

> ما طالبنا به خلال هذه المحاكمات، حيث ارتكب المدعى عليهم جرائم «قانونية»، هو أن يكون في إمكان البشر تمييز الصواب من الخطأ حتى إن كان كل ما يملكون هو ملكة الحكم، التي يصادف أنها تتعارض تمامًا مع ما لا بد من أن يعدوه الرأي الذي أجمع عليه كل من حولهم. ويظهر مدى خطورة هذه المسألة عندما نعلم أن الفئة القليلة التي كانت «مزهوة» ولم تثق إلا في ملكة حكمها لم تكن في أي حال من الأحوال مماثلة لهؤلاء الأشخاص الذين ظلوا يتمسكون بالقيم القديمة أو مماثلة لمن كان الإيمان الديني يدلهم على

الطريق. وما دام المجتمع الراقي بكامله خضع لهتلر بطريقة أو بأخرى، فإن المبادئ الأخلاقية التي تحدد السلوك الاجتماعي والوصايا الدينية - **«لا تقتل!»** - والتي توجه الضمير ذهبت كلها تقريبًا أدراج الرياح. تلك الفئة القليلة التي كانت لا تزال قادرة على تمييز صواب من الخطأ اعتمدت فعلًا على ملكة الحكم لديها دون سواها بمنتهى الحرية ومن دون التقيد بقواعد يمكن أن تندرج تحتها المواقف الخاصة التي كانت تواجهها. وكان عليها أن تحسم كل موقف عندما يطرأ عليها لأنه لم توجد قواعد لهذه الأمور التي لم يسبق لها مثيل(215).

بتلك الكلمات المؤثرة أوضحت أُرندت قضية **المسؤولية الأخلاقية عن مقاومة الاندماج في المجتمع**؛ إذ أسقطت المشكلة موضع النظر والخاصة بالأسس الاجتماعية للأخلاق. ومهما يكن الحل المطروح لهذه المشكلة، فمن غير الممكن إضفاء الشرعية على سلطة تمييز الخير من الشر وقوته الإلزامية بإحالته إلى القوى الاجتماعية التي تجيزه وتفرضه. وحتى إذا دانت الجماعة أو الجماعات كلها السلوك الفردي، فربما يظل هذا السلوك أخلاقيًا. والسلوك الذي يستحسنه المجتمع، كله وبلا استثناء، ربما يظل غير أخلاقي؛ فمقاومة قواعد سلوكية يُقرها مجتمع معيّن لا تستطيع، ولا ينبغي أن تحصل على شرعيتها من خلال مبادئ وأوامر بديلة وضعها مجتمع آخر، على سبيل المثل، من التجربة الأخلاقية لماض رفضه النظام الاجتماعي الجديد وشوّه سمعته. بمعنى آخر، أصبحت مسألة الأصول الاجتماعية للسلطة الأخلاقية لا أهمية لها أخلاقيًا.

تستند النظم الأخلاقية التي تفرضها علاقات اجتماعية إلى حياة اجتماعية مشتركة - ومن ثم فهي نظم نسبية لا محالة في عالم تعددي ومتغير الخواص والعناصر. هذه النسبية لا تنطبق، على الرغم من ذلك، على «قدرة الإنسان على تمييز الصواب من الخطأ»؛ فقدرة كهذه لا بد من أن يكون لها أساس في مكان غير الضمير الجمعي للمجتمع؛ فكل مجتمع يواجه مثل قدرة كهذه وهي واقعة بالفعل، مثلما يواجه التركيب البيولوجي للإنسان وحاجاته الفسيولوجية ودوافعه النفسية. ويفعل المجتمع بهذه القدرة ما يفعله بجميع الحقائق الواقعية الصلبة العصية، فهو يحاول أن يقمعها، أو

أن يسخرها لتحقيق غاياته، أو أن يوجهها في اتجاه يراه مفيدًا أو غير ضار؛ فـ **عملية الدمج في الحياة الاجتماعية تكمن في توظيف المقدرة الأخلاقية - لا في إنتاجها**. والمقدرة الأخلاقية التي يتم توظيفها لا تشمل بعض المبادئ التي تتحول في ما بعد إلى أداة سلبية للمعالجة الاجتماعية فحسب، بل تشمل أيضًا القدرة على مقاومة هذه المعالجة والفكاك منها حتى ينتهي الأمر بسلطة الخيار الأخلاقي والمسؤولية عنه إلى حيث كانا في البداية: الشخص.

إذا وجدت هذه الرؤية للمقدرة الأخلاقية قبولًا، فإن مشكلات سوسيولوجيا الأخلاق، التي تبدو في ظاهرها محسومة ومنتهية، ستفتح أبوابها على مصاريعها من جديد. ولا بد من نقل قضية الأخلاق من المجرى المعقد للدمج الاجتماعي والتعليم أو الحضارة - بمعنى آخر من «عمليات الأنسنة التهذيبية» التي يديرها المجتمع - ووضعها في مجرى العمليات والمؤسسات القمعية التي تحافظ على النظام القائم وتسيطر على التوترات، فتصبح قضية الأخلاق إحدى «المشكلات» التي ابْتُدِعت هذه العمليات والمؤسسات من أجل التعامل معها وتسويتها أو تغييرها. بذلك، ربما تكشف المقدرة الأخلاقية - موضوع هذه العمليات والمؤسسات وهدفها لا نتاجها - عن أصلها البديل. ومجرد أن يُرفض تفسير النزعة الأخلاقية على أنها دافع واعٍ أو غير واعٍ تجاه حل «المشكلة الهوبزية»، لا بد من البحث عن العوامل المسؤولة عن وجود المقدرة الأخلاقية في المجال **الاجتماعي لا المجتمعي**؛ فالسلوك الأخلاقي لا يمكن تصوره إلا في سياق التعايش، سياق «الوجود مع الآخرين»، أي في سياق اجتماعي، لكنه سياق لا يدين بظهوره إلى وجود قوى تدريبية وإلزامية تتجاوز الفرد، أي ما يسمى السياق المجتمعي.

مصادر ماقبل مجتمعية للأخلاق

قلّما كانت الكيفية الوجودية للبنية الاجتماعية، بعكس البنية المجتمعية، في بؤرة اهتمام الدراسات السوسيولوجية، بل عُهد بها عن طيب خاطر إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية، وكان يُنظر إليها على أنها تُشكل في أفضل الأحوال الحد الخارجي البعيد للسوسيولوجيا. ولا يوجد إجماع سوسيولوجي بشأن معنى الشرط المبدئي الذي ينطوي على مفهوم «الوجود مع الآخرين» ومحتواه المتعلق بتجربة الوجود وعواقبه السلوكية؛ ذلك أن الطرائق اللازمة لإضفاء مغزى سوسيولوجي على هذا الشرط لم تستكشفها الممارسة السوسيولوجية على وجه تام.

إن أكثر التطبيقات السوسيولوجية شيوعًا لا تعطي أهمية أو منزلة خاصة لمفهوم «الوجود مع الآخرين»، أي الوجود مع الآخرين من البشر. هؤلاء الآخرون يذوبون في مفاهيم أكثر شمولية مثل سياق الفعل وظروف الفاعل أو «البيئة» بوجه عام - تلك المناطق الشاسعة حيث تقبع القوى التي تدفع اختيارات الفاعل باتجاه معيّن أو تحد حرية اختيار الفاعل، وهي قوى تحتوي على الأهداف التي تجذب عزم الفاعل، ومن ثم تمده بدوافع الفعل. ولا يملك الآخرون امتيازات الذاتية التي تفصلهم عن باقي عناصر «سياق الفعل»، أو بالأحرى هناك إقرار بالمكانة الفريدة للآخرين كبشر، لكن هناك صعوبة بالغة في رؤية هذه المكانة في الممارسة كوضع يواجه الفاعل بمهمة فريدة من الناحية الكيفية. أما من الناحية العملية، فإن «ذاتية» الآخر تتقلص إلى تكهن منقوص باستجاباته، ومن ثم تصبح قيدًا تفرضه على بحث الفاعل عن التحكم الكامل في الموقف والأداء الفعال للمهمة المطلوبة؛ فالسلوك الشاذ للآخر **البشري**، في مقابل العناصر الجامدة غير الحية في حقل الفعل، مصدر إزعاج، لكنه إزعاج موقت! ويهدف التحكم التام للفاعل في الموقف إلى استغلال سياق فعل الآخر بما يعزز احتمالية مسار معيّن للسلوك، بالتالي اختزال مكانة الآخر في أفق الفاعل إلى وضع لا يمكن تمييزه من باقي المواد الجامدة التي تساهم في نجاح الفعل. ويمثل وجود الآخر **البشري** في ساحة الفعل تحديًا **تكنولوجيًا**، فمن

الصعب جدًا الوصول إلى التحكم التام في الآخر واختزاله إلى مجرد عامل من العوامل التي يمكن حسابها وتوظيفها في فعل يرمي إلى إنجاز أهداف محددة. وربما يحتاج الفاعل إلى أن يتقن مهارات خاصة مثل الفهم، والبلاغة أو المعرفة بعلم النفس، وهي مهارات لا ضرورة لها، أو لا طائل منها عند التعامل مع الأهداف الأخرى في ساحة الفعل.

في إطار هذا المنظور العام، تُعالَج أهمية الآخر معالجة شاملة من خلال تأثيره في فرصة الفاعل في الوصول إلى هدفه. وتظهر أهمية الآخر بالقدر - وبالقدر فحسب - الذي يقلل به تقلّبه وعدم استقراره إمكانية تحقيق الغاية المرجوة على أكمل وجه. فمهمة الفاعل هي أن يهيئ وضعًا تنعدم فيه أهمية الآخر، بل وربما استبعاد الآخر تمامًا من الحسبان. ومن ثم، فإن المهمة وتنفيذها يخضعان لتقويم تقني لا تقويم أخلاقي، وتنقسم الخيارات المتاحة للفاعل في علاقته بالآخر إلى خيارات فعالة وغير فعالة، خيارات مؤثرة وغير مؤثرة - خيارات عقلانية وغير عقلانية - لا صائبة ومخطئة أو صالحة وطالحة. إن الوضع المبدئي الذي يشير إليه «الوجود مع الآخر» لا يسبب بذاته أي إشكاليات أخلاقية إلا إذا دُفع بضغوط خارجية. وأيًا تكن الاعتبارات الأخلاقية التي ربما تتدخل في هذا الوضع، فلا بد من أن تأتي بالتأكيد من الخارج. ومهما تكن القيود التي من المحتمل أن تفرضها على اختيار الفاعل، فلن تصدر عن المنطق الداخلي لحساب الوسائل/الغايات. ومن منظور تحليلي، لا بد من أن توضع الاعتبارات الأخلاقية بحق وإنصاف بجانب العوامل اللاعقلانية؛ فعندما يخضع «الوجود مع الآخر» لأهداف الفاعل تمامًا، تصبح الأخلاق تطفلًا غريبًا وتدخلًا أجنبيًا.

ربما يوجد تصوّر بديل لأصول الأخلاق في التحليل الشهير الذي طرحه سارتر لعلاقة **الأنا/الآخر** بوصفها الشكل الوجودي الجوهري، لكن ليس من المؤكد أن طرح سارتر ينطوي على تصور بديل لأصول الأخلاق. ولو ظهر حقًا تصور للأخلاق من تحليل سارتر، فهو تصور سلبي؛ إذ تظهر

الأخلاق على أنها قيد لا واجب، وإكراه لا حافز. وفي هذا النقطة - هذه النقطة فحسب - لا تبتعد الدلالات السارترية من التفسير السوسيولوجي للأخلاق.

يكمن التحول الجذري في تمييز الآخر (البشر) من باقي العناصر التي تقع في أفق الفاعل كوحدات تتمتع بمكانة ومقدرة مميزتين من الناحية الكيفية؛ فمن وجهة نظر سارتر، يتحول الآخر إلى الأنا الأخرى، إلى أخ في الإنسانية، إلى ذات فاعلة تتمتع بذاتية أستطيع أن أرى أنها نسخة مطابقة لتلك التي أعرفها من خلال خبرتي الداخلية. هناك برزخ يفصل الأنا الأخرى عن بقية موضوعات العالم، الحقيقية أو المتخيلة. هذه الأنا الأخرى تفعل ما أفعل، فهي تفكر، وتُقوّم الأشياء، وتنجز المشروعات، وفي أثناء قيامها بكل هذا تنظر إليَّ كما أنظر إليها. ومجرد النظر إليّ يصبح الآخر حدًا لحريتي. إنه الآن يغتصب حق التعريف بي وبأهدافي، بالتالي يقوض انفصالي واستقلالي، ويهدد هُويتي وإحساسي بالوجود في داري في العالم. إن مجرد وجود الأنا الأخرى في هذا العالم يصيبني بالخزي، ويسبب لي همًا وكربًا دائمين. فأنا لا أستطيع أن أكون كل ما أريد، ولا أستطيع أن أفعل كل ما أريد، وتخبو حريتي. في حضور الأنا الأخرى - في العالم - يكون وجودي من أجل نفسي وجودًا دائمًا من أجل الآخر. وعندما أتصرف، ليس في إمكاني إلا أن أضع دائمًا في الاعتبار هذا الحضور وجميع الآراء والتعريفات ووجهات النظر والرؤى التي يفترضها هذا الحضور.

يمكن القول إن حتمية الاعتبارات الأخلاقية متأصلة في وصف سارتر للحضور المتلازم أو معية **الأنا/الآخر**. لكن لم تتضح بعدُ الالتزامات الأخلاقية التي ربما تستلزمها هذه المعية. وكان ألفريد شوتز محقًا تمامًا عندما وصف نتيجة تلاقي **الأنا/الآخر** من منظور سارتر كما يلي:

> إمكاناتي كلها أصبحت احتمالات خارجة عن سيطرتي. وما عدت سيد الموقف بعد الآن، أو في الأقل اكتسب الموقف بُعدًا يغيب عني. لقد أصبحت أداة يستطيع الآخر أن يشتغل

بها أو عليها. لم أفهم هذه التجربة بوضوح من طريق الإدراك، بل من طريق إحساس بالضيق والضجر، وهو إحساس يعده سارتر أحد الملامح المميزة لحال الإنسان[(216)].

الضيق والضجر السارتري يشبهان تمامًا القيد الخارجي المزعج الذي تعزوه الرؤية السوسيولوجية إلى وجود الآخرين؛ إنهما انعكاس ذاتي للأزمة التي يحاول علم الاجتماع الإمساك بها في البنية الموضوعية غير الشخصية لهذا الوجود، أو إنهما يرمزان إلى ملحق عاطفي ماقبل إدراكي للموقف العقلاني المنطقي. الضيق والضجر يتوحدان من خلال السخط الذي ينطويان عليه، وفي كلتا الحالتين، يمثّل الآخر عبئًا وإزعاجًا، وتحديًا في أحسن الأحوال؛ ففي موضع، لا يتطلب وجود الآخر أي مبادئ أخلاقية - وفي واقع الأمر لا يتطلب أي شيء سوى قواعد السلوك العقلاني، وفي موضع آخر، يصوغ وجود الآخر الأخلاقيات التي يولِّدُها مجموعةً من القواعد وليس بالأحرى مجموعة من المبادئ الأخلاقية أو الدوافع الداخلية، إنها قواعد يتبرم منها المرء بطبعه لأنها تُظهر الآخرين من البشر على أنهم وجود برَّاني معاد للإنسان وقيد على حريته.

هناك، على الرغم من ذلك، تصور ثالث للوضع الوجودي الخاص بمفهوم «الوجود مع الآخرين»، وربما يكون نقطة انطلاق لمعالجة سوسيولوجية أصيلة ومختلفة حقًا للأخلاقيات، بل ولها القدرة على كشف أوجه المجتمع الحديث التي أخفتها الدراسات التقليدية. وقد أوجز إيمانويل ليفيناس[(217)]، صاحب هذا التصور، الفكرة المحورية في فقرة مقتبسة من دوستويفسكي: «كلنا مسؤولون عنا جميعًا، ومسؤولون عن البشر كلهم أمام الجميع، وأنا مسؤول أكثر من جميع الآخرين».

يرى ليفيناس أن «الوجود مع الآخرين»، تلك الصفة الأولية والأزلية للوجود الإنساني، يعني **المسؤولية** قبل كل شيء؛ «فبما أن الآخر ينظر إليَّ، فأنا مسؤول عنه، حتى وإن لم أكن قد أخذت على عاتقي المسؤوليات الخاصة به. إن مسؤوليتي هي الشكل الوحيد والأوحد الذي يمكن أن يوجد

فيه الآخر لي، هذا هو شكل حضوره لي وقربه مني: الآخر ليس فحسب قريبًا مني في المكان أو قريبًا كأحد الوالدين، بل إنه يقترب مني بقدر ما أشعر أنني - بقدر ما أنا موجود - مسؤول عنه. إنها بنية لا تشبه في أي حال العلاقة القصدية التي تربطنا عن وعي بالموضوع (object) - أيًا يكن هذا الموضوع - وليكن موضوعًا بشريًا؛ فالقرب لا يرتد إلى هذه القصدية، أي لا يرتد إلى حقيقة أن الآخر معروف لي.

مسؤوليتي غير مشروطة بكل تأكيد، فهي لا تعتمد على معرفة مسبقة بصفات موضوعها، بل إنها تسبق تلك المعرفة. كما أنها لا تعتمد على قصد ذي منفعة أو مصلحة تجاه الموضوع، فهي تسبق هذا القصد. فلا المعرفة ولا القصد يتجهان نحو الآخر، لا يتجهان نحو المعية، بل تعتصم العروة الوثقى بين الأنا والآخر بحبل المسؤولية فحسب.

[هذا هو لب الأمر] سواء أكانت [المسؤولية] مقبولة أم مرفوضة، وسواء أكانت طريقة تحمّلها معروفة أم غير معروفة، وسواء أكانت قادرة أم عاجزة عن فعل شيء ملموس من أجل الآخر. أن تقول: ها أنا ذا (me voici). أن أفعل شيئًا من أجل الآخر. أن أُعطي. أن أكون روحًا إنسانية، أن أحلل العلاقة الإنسانية الداخلية، في قرب من الآخر - خارج حدود الصورة التي أكونها عن الآخر - وكأن وجهه، المُعبِّر عن الآخر - وجسد الإنسان كله هو الوجه بمعنى أو بآخر - هو الذي يأمرني أن أخدمه... الوجه هو الذي يأمرني ويسودني. ودلالة الوجه أمر مدلول، فإذا دلَّ الوجه على أمر لي، فليس هذا بالشكل الذي تدل به علامة عادية على مدلولها، فهذا الأمر هو الدلالة المؤسسة لدلالة الوجه أو دلالة الدلالة».

يرى ليفيناس أن «**المسؤولية هي البنية الأساسية والمبدئية للذاتية...** المسؤولية التي تعني «المسؤولية عن الآخر»، ومن ثم فهي مسؤولية «عمّا ليس صنيعي، وعمّا لا يهمني»، هذه المسؤولية الوجودية، المعنى الوحيد للذاتية، المعنى الوحيد للذات الفاعلة، لا علاقة لها بالالتزام

التعاقدي. ولا يوجد شيء مشترك بينها وبين حساباتي للمنفعة المتبادلة. وهي لا تحتاج إلى أي توقّع فارغ أو دقيق للمعاملة بالمثل، «الأخذ والعطاء» أو مكافأة الآخر لي على مسؤوليتي عنه بمسؤوليته عني. إن مسؤوليتي تلك ليست أمرًا تصدره قوة عليا، سواء أكانت مبدأ أخلاقيًا يُعاقب على خرقه بدخول النار أم قانونًا يُعاقب عليه بدخول السجن. وبما أن مسؤوليتي ليست كذلك، فأنا لا أعدّها عبئًا. بل إنني أصبح مسؤولًا بينما أبني نفسي كذات فاعلة. أن أصبح مسؤولًا هو تشكّل لي كذات فاعلة. إنها شأني، شأني وحدي. «والعلاقة الذاتية البينية (intersubjective) علاقة غير متناظرة... فأنا مسؤول عن الآخر من دون انتظار معاملة بالمثل حتى إن كنت في أشد الحاجة إليها، والمعاملة بالمثل شأن يخصه هو وحده»(218).

لما كانت المسؤولية هي الوضع الوجودي للذات البشرية، فإن الأخلاق هي البنية الأساسية للعلاقة الذاتية البينية في شكلها الأوّلي من دون أن تتأثر بأي عوامل منفصلة عن الأخلاق مثل المصلحة، وحساب المنفعة، والبحث العقلاني عن أفضل الحلول، أو الاستسلام للقهر. ولما كان جوهر الأخلاقيات واجبًا تجاه الآخر وليس إلزامًا... وواجبًا يسبق أي منافع، فإن الأخلاق تضرب بجذورها جيدًا في أرض الاستعدادات المجتمعية، مثل بنى الهيمنة أو الثقافة. وتبدأ العمليات المجتمعية عندما تصبح بنية الأخلاقيات قائمة فعلًا ومعادلة للذاتية البينية؛ فـ **الأخلاقيات ليست منتجًا من منتجات المجتمع، بل هي شيء يوظفه المجتمع**، يستغله، ويعيد توجيهه، أو يعطله من العمل.

في المقابل، لا يكون السلوك غير الأخلاقي الذي يرتد عن المسؤولية عن الآخر أو يتخلى عنها ناتجًا من تعطل في أداء المجتمع. ومن ثم، فإن وقوع السلوك غير الأخلاقي، وليس بالأحرى السلوك الأخلاقي، هو الذي يدعو إلى فحص إدارة المجتمع للذاتية البينية.

القرب الاجتماعي والمسؤولية الأخلاقية

المسؤولية هي حجر الزاوية في السلوكات الأخلاقية كلها، وهي تصدر عن قرب الآخر. القرب يعني المسؤولية، والمسؤولية **هي** القرب. وبالطبع، لا مبرر لمناقشة الأولوية النسبية للقرب أو المسؤولية، فلا يمكن تصور أحدهما من دون الآخر. وإلغاء المسؤولية، ومن ثم تحييد الحس الأخلاقي الذي يتبع المسؤولية، يتضمنان بالضرورة، بل ويرادفان في واقع الأمر، استبدال القرب بالانفصال الروحي والجسدي. وبديل القرب هو التباعد الاجتماعي. والسمة الأخلاقية للقرب هي المسؤولية، والسمة الأخلاقية للتباعد الاجتماعي هي انعدام العلاقة الأخلاقية أو عقدة الهلع من الآخر. **وإسكات صوت المسؤولية يجري مجرد أن يتلاشى القرب، وفي نهاية الأمر ربما يحل الامتعاض والسخط محل المسؤولية مجرد أن تتحول الذات البشرية الفاعلة المماثلة إلى الآخر.** وعملية التحول تلك هي عملية من عمليات الفصل الاجتماعي، وهذا الفصل هو الذي مهّد الطريق لإقدام آلاف البشر على ارتكاب جرائم القتل واكتفاء ملايين البشر بمشاهدة هذه الجرائم من دون أي اعتراض. وكان الإنجاز التكنولوجي والبيروقراطي الذي حققه المجتمع العقلاني الحديث هو ما جعل مثل هذا الفصل الاجتماعي أمرًا ممكنًا.

لخص هانز مومسن، أحد أشهر المؤرخين الألمان للعصر النازي، المغزى التاريخي للمحرقة والمشكلات التي فضحت بها الوعي الذاتي للمجتمع الحديث[219]:

طورت الحضارة الغربية وسائل دمار شامل عجيبة، وأنتجت التكنولوجيا الحديثة وآليات الترشيد عقلية تكنوقراطية وبيروقراطية محضًا يمثلها مجرمو الهولوكوست، سواء ارتكبوا جرائم القتل مباشرة بأنفسهم أم اشتركوا في إعداد عمليات الترحيل والتصفية الجسدية، وهم جلوس في مكتب دولة الرايخ للأمن العام، وفي مكاتب الخدمة الدبلوماسية، أو عندما كانوا مبعوثين سياسيين من دولة الرايخ الثالث ولهم صلاحيات مطلقة داخل

البلاد المحتلة أو التابعة. هكذا يبدو تاريخ الهولوكوست علامةَ على الخلل الذي أصاب الدولة الحديثة ونذيرًا بنهايتها (mene tekel)[(220)](220).

أيًا يكن ما فعلته الدولة النازية بخلاف ذلك، فهي نجحت بالتأكيد في التغلب على أكبر العقبات التي تعوق قتل البشر بأسلوب ممنهج، له هدف محدد، ولا يعرف العواطف أو الرأفة، ولا يفرق بين الكبار والصغار، أو الرجال والنساء. إنه قتل لا يعرف «الرأفة أو الشفقة الحيوانية التي تجعل جميع البشر العاديين يتأثرون بوجود أي مشهد للتعذيب الجسدي»[(221)](221). نحن لا نعلم الكثير عن هذه الشفقة الحيوانية، لكننا بالطبع نعلم أن هناك طريقة لرؤية الحياة البشرية الأولية توضح عالمية الاشمئزاز البشري من القتل، وعالمية تحريم إلحاق الأذى والمعاناة بإنسان آخر، وعالمية الرغبة في تفريج كربة المكروبين، بل وعالمية المسؤولية الشخصية عن مصلحة الآخر وسعادته. لو أن هذه الرؤية صائبة، أو في الأقل مقبولة، فإن نجاح الحكم النازي يكمن في تحييد التأثير الأخلاقي للشكل الوجودي الإنساني. ومن الأهمية أن نعرف ما إذا كان هذا النجاح يرجع إلى السمات الفريدة للحركة النازية وحكمها، أم إن هناك سمات أخرى أكثر شيوعًا للمجتمع ولم يفعل النازيون شيئًا سوى أنهم وظّفوها ببراعة في خدمة أهداف هتلر.

كان من الشائع حتى العقد الماضي أو العقدين الماضيين - ليس بين العامة فحسب، بل بين المؤرخين أيضًا - تفسير الإبادة الجماعية ليهود أوروبا في إطار التاريخ الطويل لمعاداة السامية في أوروبا. وقد تضمن هذا التفسير إبراز المعاداة الألمانية للسامية باعتبارها أشد ألوان العداء وحشية وقسوة وتدميرية؛ فألمانيا كانت في نهاية الأمر البلد الذي ظهرت فيه الخطة الوحشية للإبادة الجماعية لعِرق بكامله، بل ووضعت موضع التنفيذ هناك أيضًا. لكن، كما أشرنا في الفصلين الثاني والثالث، لم يقبل البحث التاريخي هذا التفسير ونتيجته الطبيعية، بل كذبهما وانتقص من قيمتهما التفسيرية؛ فهناك انقطاع واضح بين الكراهية التقليدية لليهود في عصر ماقبل الحداثة

والهندسة الإبادية الحديثة التي لم تكن الهولوكوست لتتم من دونها. وفي ما يتعلق بوظيفة المشاعر الشعبية، تثبت الأدلة التاريخية المتزايدة وجود علاقة عكسية تقريبًا بين معاداة اليهود التقليدية القائمة على مفاهيم الجيرة والمنافسة وبين قبول الرؤية النازية للتدمير الشامل والاشتراك في تنفيذها.

هناك إجماع متزايد بين مؤرخي العصر النازي بأن تنفيذ الهولوكوست كان يتطلب تحييد المشاعر الشعبية الألمانية تجاه اليهود لا تعبئتها. واتفق المؤرخون كذلك على أن الاستمرار «الطبيعي» لهذه الكراهية التقليدية لليهود كان شعورًا بالاشمئزاز من «الأعمال الراديكالية» للسفاحين النازيين أكثر من كونه استعدادًا للتعاون في الإبادة الجماعية. وأجمع المؤرخون أيضًا على أن مخططي الإبادة الجماعية من فرق الـ «إس إس» كان عليهم أن يشقوا طريقهم نحو تنفيذ فكرة الحل النهائي من خلال الحفاظ على استقلالية المهمة التي يقومون بها عن المشاعر الشعبية بوجه عام، ومن ثم حمايتها من تأثير المشاعر الشعبية التلقائية التقليدية تجاه ضحاياهم.

أوجز المؤرخ مارتن بروزتسات النتائج المهمة والقاطعة التي توصلت إليها الدراسات التاريخية: «في تلك المدن والبلدات التي يمثّل فيها اليهود قطاعًا كبيرًا من السكان، كانت العلاقة بين اليهود والألمان، حتى في السنوات الأولى من الحقبة النازية، على ما يرام في الأعم الأغلب، وقلما كانت عدائية»[(222)]. صحيح أنه كانت هناك محاولات نازية لإثارة المشاعر المعادية لليهود وتحويل الكراهية الساكنة إلى شعور حي وفعَّال - هذا التمييز ابتكره مولر كلوديوس - أي تأجيج مشاعر من لا ينتمون إلى الحزب الحاكم ولا يتبعون أيديولوجيا ما حتى يرتكبوا أعمال عنف ضد اليهود، أو في الأقل حتى يؤيدوا استعراضات القوة التي كانت تؤديها كتيبة العاصفة المعروفة باسم «SA». لكن هذه المحاولات باءت بالفشل بسبب الاشمئزاز الشعبي من القهر الجسدي، والحظر القاطع على إلحاق الأذى والمعاناة الجسدية بالآخرين، والإخلاص الإنساني الأصيل للجيران الذين

عرفهم المرء ووضعهم في خريطته الإدراكية كأشخاص لا كفصائل مجهولة. أما الأفعال الإجرامية التي ارتكبتها كتيبة العاصفة - وكانت على أشدها في الأشهر الأولى من حكم هتلر - فقد أُرغم النازيون على إلغائها، بل أُجبروا على وقفها للحيلولة دون التهديد الذي يمثله الشعور بالاغتراب والتمرد الشعبي. وفي حين كان هتلر يحتفي مع أتباعه بأمور تافهة معادية لليهود، وجد نفسه مضطرًا إلى التدخل شخصيًا لوقف أي مبادرات طبيعية تلقائية شعبية معادية لليهود. أما المقاطعة المعادية لليهود، والتي كان من المفترض أن تستمر لأجل غير مسمى، فإنها تحولت في اللحظة الأخيرة إلى «تظاهرة تحذيرية» يومًا واحدًا فقط، ويُعزى ذلك في جانب منه إلى الخوف من ردات الفعل الخارجية، لكن في الأعم الأغلب يعود ذلك إلى النقص الواضح في الحماسة الشعبية للمغامرة بالمقاطعة. وبعد مضي يوم المقاطعة هذا (1 نيسان/أبريل 1933)، شكا القادة النازيون في تصريحاتهم وتقاريرهم اللامبالاة السائدة بين الجميع، باستثناء رجال كتيبة العاصفة وأعضاء الحزب الحاكم، ورأوا أن الحدث كله كان تجربة فاشلة، وخلصوا إلى أن هناك حاجة ماسة إلى دعاية قوية توقظ الجماهير وتوعيهم **بدورهم** في تنفيذ الإجراءات المعادية لليهودية(223). لكن الفشل الذي منيت به مقاطعة اليوم الواحد حدد طبيعة الأنموذج الذي سارت عليه جميع السياسات المتعاقبة المعادية لليهود، والتي تطلب نجاحها وجود تعاون فعال من الشعب ككل؛ فما دامت المتاجر اليهودية والعيادات الطبية اليهودية مفتوحة، ظلت تجذب الزبائن والمرضى إليها. وكان لا بد من إجبار فلاحي فرنكونيا وبافاريا على وقف تجارتهم مع تجار الماشية من اليهود. وكما أشرنا من قبل، كانت ليلة الزجاج المحطم الهجمة الشعبية الشاملة الوحيدة التي كانت منظمة تنظيمًا رسميًا، لكنها جاءت بنتائج عكسية؛ هذه الهجمة هدفت إلى دفع الألمان البسطاء إلى الإيمان بالعنف ضد اليهود، بيد أن الناس في معظمهم هالهم منظر الزجاج المحطم والمبعثر على الأرصفة، كما هالهم منظر كبار السن من جيرانهم وهم يكبَّلون ويَزج بهم سفاحون

صغار في شاحنات **السجون. لكن المسألة الواضحة وضوح الشمس هي أن تلك الاستجابات السلبية للتحريض على العنف ضد اليهود تزامنت كلها، ومن دون أي تناقض واضح، مع استحسان هائل وشامل لتشريع معادٍ لليهود صاحبه إعادة تعريف اليهودي، وإبعاد اليهودي عن «الفولك»** (volk)، **أو الشعب العضوي الألماني، وارتفاع سقف القيود والمحظورات القانونية**(224).

وجد يوليوس شترايشر، أستاذ الدعاية النازية المعادية لليهود، أن أخطر المهمات التي تعكف عليها صحيفة *Der Stürmer* (المهاجم) هي تحقيق التطابق بين الصورة الإدراكية النمطية عن «اليهودي» والصورة المطبوعة في أذهان قرائه عن اليهود الذين يعرفونهم؛ صورة الجيران اليهود والأصدقاء اليهود والزملاء اليهود في العمل. لم يكن شترايشر الشخص الوحيد الذي كان يطمح إلى تحقيق هذا التطابق، وهو ما بيّنه دينيس شوفلتر في بحث قصير مهم عن هذه الصحيفة المثيرة للجدل: «إن أحد التحديات الرئيسة لمعاداة اليهود السياسية هو التغلب على صورة الجار اليهودي؛ هذا الرفيق الذي يعيش ويتنفس والذي ينفي وجوده تلك الصورة النمطية السلبية عن اليهودي الأسطورة»(225). وكان يبدو أن هناك ارتباطًا ضعيفًا للغاية بين الصور الشخصية والصور المجردة، كما لو كان من غير عادة البشر الشعور بأن التناقض المنطقي بين الصورتين تنافر إدراكي أو مشكلة نفسية. وكأن، على الرغم من وجود تطابق ظاهري للمشار إليه في الصورتين الشخصية والمجردة، فإنه لم يُنظر إليهما بوجه عام على أنهما صورتان من نوع واحد، حيث يمكن المقارنة بينهما، ومطابقتهما، وفي نهاية الأمر التوفيق بينهما أو رفضهما؛ فبعد أن دارت آلة الدمار الشامل بكامل سرعتها - في تشرين الأول/أكتوبر 1943 على وجه التحديد - شكا هيملر في حضور أتباعه الثقات أن أعضاء الحزب المخلصين أنفسهم، الذين لم يُظهروا أي شعور بوخز الضمير حيال إبادة

العِرق اليهودي بكامله، كانت لديهم صورة خاصة عن يهود من نوع خاص، وكانوا يتمنون حمايتهم وعدم إبادتهم:

قال كل عضو من أعضاء الحزب: «لا بد من إبادة الشعب اليهودي، هذا أمر واضح، وهو جزء من برنامجنا، إبادة اليهود، نعم الإبادة، وسنفعل ذلك». لكن بعد ذلك، أتى 80 مليون من الألمان الطيبين، ولدى كل واحد منهم صورة عن اليهودي المحترم. أما الصور الباقية عن اليهود، فهي صور خنازير وأشخاص حقراء، لكن هذه الصورة هي من الدرجة الأولى[(226)].

يبدو أن ما يحافظ على انفصال الصور الشخصية عن الصور الإدراكية النمطية المجردة، ويحول دون الصدام المنطقي الحتمي بينهما، هو التشبع والصفاء الأخلاقي للصور الشخصية في مقابل الطبيعة التصورية البحت والمحايدة أخلاقيًا للصور المجردة. إن تلازم القرب والمسؤولية، وهو ما تشكلت فيه الصور الشخصية، يحصن هذه الصور بجدار أخلاقي سميك قلّما تخترقه مناقشات «مجردة فحسب». وربما تكون الصورة النمطية التصورية مقْنعة أو خادعة، لكن نطاق تطبيقها ينتهي فجأة عندما يظهر عالم التواصل والتفاعل الشخصي، بمعنى أن «الآخر» كـ صورة مجردة لا يتواصل مع «الآخر» الذي أعرفه أنا شخصيًا؛ فالآخر الشخصي ينتمي إلى عالم الأخلاق، بينما يُستبعد الآخر المجرد خارج هذا العالم. ويسكن الآخر الشخصي الثاني العالم الدلالي للخير والشر، وهو عالم يرفض بشدة أن يندرج تحت نطاق خطاب الكفاءة والفاعلية والاختيار العقلاني.

القمع الاجتماعي للمسؤولية الأخلاقية

نعلم الآن أن هناك ارتباطًا مباشرًا ضئيلًا بين ظاهرة الهلع من الآخر والقتل الجماعي الذي خطط له النازيون ونفّذوه. وثمة أدلة تاريخية كثيرة تؤكد أن القتل الجماعي على نطاق منقطع النظير، كما حدث في

الهولوكوست، لم يكن نتيجة إيقاظ نزعات شخصية هاجعة، ولا إطلاق سراحها، ولا تشجيعها، ولا تكثيفها، ولا انفجارها المفاجئ. ولم يكن القتل الجماعي تطورًا لعداء ناتج من العلاقات الشخصية والالتقاء وجهًا لوجه مهما كانت تلك العلاقات مُرة ومَريرة. كان هناك دائمًا سقف واضح لهذا العداء النابع من أسباب شخصية. وفي كثير من الحالات، كانت هناك مقاومة ضد الاندفاع خارج هذا الخط الذي ترسمه المسؤولية الأولية عن الآخر، والتي هي جزء أصيل من قرب الإنسان و«العيش مع الآخر»؛ وما كان من الممكن أن تتم الهولوكوست لولا تحييد تأثير الدوافع الأخلاقية الأولية، ولولا فصل آلة القتل عن النطاق الذي تنشأ فيه هذه الدوافع وتؤدي عملها، ولولا تهميش دوافع كهذه أو استبعادها تمامًا.

كانت عمليات التحييد والاستبعاد والتهميش من إنجازات النظام النازي الذي استغل الجهاز الضخم للصناعة الحديثة والنقل والعلم والبيروقراطية والتكنولوجيا. ولولا ذلك، لكانت الهولوكوست خارج طوق الفكر، ولتحولت الرؤية الطموح الرامية إلى تطهير أوروبا من اليهود، أي الإبادة الشاملة للعِرق اليهودي، إلى عدد من هجمات شعبية محدودة على أيدي جماعات من المرضى النفسيين والساديين والمتعصبين أو مدمني العنف من أجل العنف؛ فمهما تكن وحشية تلك الهجمات ودموية تلك الأفعال، فمن الصعب أن تتناسب مع حجم الهدف المطلوب. بل اتضح في نهاية الأمر أن هدف هتلر يحتاج إلى إعداد من أجل «حل المشكلة اليهودية» كمهمة عقلانية وبيروقراطية تقنية، وكعمل تقوم به مجموعة من الخبراء والمنظمات المتخصصة وتنفذه على فئة معينة من المواد المستهدَفة، بوصفها مهمة غير شخصية لا تعتمد على المشاعر والالتزامات الشخصية. ولكن ما كان من الممكن إعداد هذا الحل، وتنفيذه بالطبع، قبل إزالة المواد المستهدَفة، أي اليهود، من أفق الحياة اليومية للألمان، وعزلهم عن شبكة التفاعل الشخصي، وتحويلهم في الواقع إلى أمثلة لمقولة من المقولات أو لصورة نمطية من الصور؛ أي إلى المفهوم المجرد **لليهودي الميتافيزيقي**. لم يكن

ذلك ليتم قبل أن يصبح اليهود مختلفين تمامًا عن «الآخرين» الذين تشملهم المسؤولية الأخلاقية، وقبل أن يفقدوا الحماية التي توفرها لهم تلك الأخلاقيات الطبيعية.

أجرى إيان كيرشو تحليلًا دقيقًا للإخفاقات النازية المتتالية في إثارة الكراهية الشعبية ضد اليهود واستغلالها في خدمة «حل المشكلة اليهودية،» وخلُص إلى النتيجة الآتية:

> أكثر شيء نجح النازيون فيه هو تجريد اليهود من السمات الشخصية والفردية. وكلما أُجبر اليهودي على الخروج من الحياة الاجتماعية، وبدا مطابقًا للصور النمطية الشائعة لدعاية تكثف حملتها ضد «اليهود بوصفهم كُلًا متماسكًا» (Jewry)، قلّ عدد اليهود الفعليين في ألمانيا نفسها. هذا التجريد من السمات الشخصية زاد من اللامبالاة المتزايدة والموجودة بالفعل لدى الرأي الشعبي الألماني، وشكَّل مرحلة مهمة بين العنف البدائي والتدمير الرشيد الذي تحدثه «خطوط الإنتاج» بمعسكرات الموت.
>
> لم يكن من الممكن تنفيذ فكرة «الحل النهائي» من دون اتخاذ تلك الخطوات المتتابعة لإقصاء اليهود عن المجتمع، وهي خطوات اتخذت على مرأى الجميع ومسمعهم، ولقيت في شكلها القانوني استحسانًا عامًا، وانتهت بتجريد اليهود من سماتهم الشخصية والفردية، إضافة إلى تحقير شخصية اليهودي(227).

كما أشرنا في الفصل الثالث، فإن الألمان الذين اعترضوا على أعمال الشباب بكتيبة العاصفة عندما كان ضحيتهم «اليهودي الجار»، بمن فيهم الألمان الذين كانت لديهم الشجاعة لإظهار اشمئزازهم ممّا يحدث، قد قبلوا من دون اكتراث، بل وبكل الرضا، القيود القانونية التي فرضت على «اليهودي»؛ فالوضع الذي كان من الممكن أن يوقظ ضمائرهم لو أنهم ركزوا على الأشخاص الذين يعرفونهم، لم يُثر أي مشاعر لديهم تجاه جماعة مجردة وصورة إدراكية نمطية، بل إنهم لاحظوا في اتزان، أو لم يلاحظوا، الاختفاء التدرّجي لليهود من عالم الحياة اليومية. أما الشبان من الجنود الألمان ومن فرق الـ «إس إس» الذين عُهدت إليهم «تصفية» عدد ضخم من الصور المتخيلة، فإنهم رأوا اليهودي مجرد «تحفة قديمة»، مجرد شيء يُنظر إليه بفضول، مجرد حفرية حيوان خرافي على صدره

نجمة صفراء، مجرد شاهد على الماضي الغابر، لكنه لا ينتمي إلى الحاضر، مجرد شيء يجب على المرء أن يجوب البلدان حتى يراه(228).

يقول هانز مومسن:

> استمرت سياسة هايدريخ الخاصة في عزل الأقلية اليهودية اجتماعيًا وأخلاقيًا عن أغلبية السكان من دون اعتراض من الشعب، لأن اليهود الذين كانت تربطهم علاقة مباشرة بجيرانهم الألمان إما استُبعدوا من التمييز العنصري وإما عُزلوا رويدًا رويدًا عن جيرانهم. وبعد أن زجت تشريعات عنصرية تراكمية باليهود الألمان في خانة المنبوذين، وحرمتهم تمامًا أي اتصال اجتماعي منتظم بأغلبية الشعب، أصبح من الممكن تنفيذ الترحيل والإبادة من دون المساس بالبنية الاجتماعية للنظام(229).

وسرد راؤول هيلبرغ، وهو الحجة والمرجعية الأولى في تاريخ الهولوكوست، الخطوات التي أفضت إلى القمع التدرّجي لصوت الأخلاق وتشغيل آلة الدمار الشامل:

يمكن توضيح بنية أي عملية تدميرية في مجتمع حديث كما يلي:

التعريف

طرد الموظفين من الخدمة ومصادرة الشركات

الاعتقال

استغلال العمالة وإجراءات التجويع

الإبادة

مصادرة الممتلكات الشخصية

هكذا، يتحدد تسلسل الخطوات في عملية تدميرية. وإذا كانت هناك محاولة لإلحاق أقصى ضرر بجماعة من البشر، فلا بد من أن تدفع البيروقراطية بضحاياها عبر هذه المراحل، مهما يكن الجهاز البيروقراطي متسمًا باللامركزية، ومهما اتصف نشاطه بعدم التخطيط(230).

يرى هيلبرغ أن تلك المراحل محددة منطقيًا؛ فهي تشكّل تسلسلًا عقلانيًا مطابقًا للمعايير الحديثة التي تشجعنا على اختيار أقصر الطرق وأكثر

الوسائل فاعلية من أجل تحقيق الغاية المرجوة. وإذا حاولنا الآن اكتشاف المبدأ الرئيس في هذا الحل العقلاني لمشكلة الدمار الشامل، نجد أن **المراحل المتعاقبة تأتي وفق منطق الطرد من عالم الواجب الأخلاقي أو عالم الالتزامات**، كما تسميه فاين(231).

إن تعريف الأشياء يعني فصل الوحدة الكلية إلى جزءين، أحدهما ملحوظ والآخر غير ملحوظ. والتعريف كمرحلة أولى يفصل الجماعة المستهدفة كفئة مختلفة، حيث إن كل ما ينطبق عليها **لا** ينطبق على غيرها. وفعل التعريف في حد ذاته يعني أن الجماعة استُهدفت من أجل معاملة **خاصة**، وما يسري على أناس «عاديين» لا يسري بالضرورة على تلك الجماعة. كما أن أفراد هذه الجماعة أصبحوا الآن أمثلة لأنموذج من النماذج، ومن طبيعة الأنموذج أن يؤثر في صوره الجزئية المستقلة، ويهدد القرب الإنساني البريء الأصيل، ويحد استقلاليته كعالم أخلاقي مكتَفٍ بذاته.

عمليات الطرد والمصادرة تنسف معظم العقود العامة، وتستبدل قرب الإنسان ليحل محله تباعد جسدي وروحاني. هكذا، تُستبعد الجماعة المستهدفة من مجال الرؤية تمامًا؛ فهي جماعة يسمع الناس عنها في أفضل الأحوال، وما يسمعه الناس ليس له فرصة بأن يُترجم إلى معرفة بمصائر الأشخاص وبأن يخضع للتجربة الشخصية.

يأتي الاعتقال ليتمم إبعاد الجماعة المستهدفة من مجال الرؤية، فلا تلتقي الجماعة المستهدفة بباقي المجتمع مرة أخرى، بل تتوقف أسباب الحياة وجميع سبل الاتصال بين الجماعة والمجتمع الخارجي، وما يحدث لأي جماعة من الجماعات التي عُزلت لا يهم الجماعة الأخرى، ولا يكون له معنى يمكن ترجمته إلى لغة التواصل البشري.

أما الاستغلال والتجويع، فهما خطوتان في غاية الخطورة؛ إنهما يخفيان اللاإنسانية تحت عباءة الإنسانية الرحيمة. وهناك دليل قاطع على طلب بعض الرؤساء المحليين النازيين من قادتهم بأن يسمحوا لهم بقتل بعض

اليهود الموجودين في نطاق نفوذهم - قبل إعطاء الإشارة ببدء عمليات القتل الجماعي - حتى يخلصوهم من عذاب الموت جوعًا، حيث إن الموارد الغذائية لم تكن كافية لسد حاجة عدد كبير من سكان الغيتو الذين نُهبت ثرواتهم وسُرقت أموالهم، وهكذا بدا القتل عملًا رحيمًا. لقد أفضت «الدائرة الشيطانية للسياسات الفاشية» إلى «خلق متعمد لظروف فظيعة، وحالات طوارئ، ثم استغلالها في إضفاء الشرعية على خطوات أكثر راديكالية»[(232)].

هكذا، يتضح أن العملية الأخيرة، أي الإبادة، ليست تحولًا ثوريًا، بل كانت، إذا جاز التعبير، نتيجة منطقية لجميع الخطوات السابقة، وإن لم تكن متوقعة في البداية؛ فالأوضاع المحيطة لم تفضِ إلى حتمية الخطوات، بل أضفت كل خطوة طابعًا عقلانيًا على اختيار الخطوة التالية على طريق التدمير. و**كلما ابتعد تسلسل الخطوات من الفعل الأصلي (التعريف)، كانت الاعتبارات العقلانية التقنية المحض هي المحك، وقَلّ الاهتمام بالضوابط الأخلاقية**، فلا يستلزم الأمر خيارات أخلاقية.

الطرائق المختلفة بين مراحل الإبادة تغلب عليها سمة مميزة مشتركة؛ فجميعها تزيد البعد الجسدي والذهني بين الضحايا المستهدفين وباقي الشعب، وبالمثل بين مرتكبي الإبادة وشهود العيان على السواء. هنا، يكمن سر العقلانية الكامنة لتلك الطرائق من منظور الهدف الأخير وفي ضوء فاعليتها في إتمام مهمة التدمير على أكمل وجه. واقع الأمر أن الضوابط الأخلاقية لا تعمل من بُعد، بل هي مرتبطة بشدة بقرب الإنسان. في المقابل، تزداد سهولة ارتكاب الأفعال غير الأخلاقية مع كل شبر جديد في التباعد الاجتماعي. وإذا كان هانز مومسن محقًا عندما حدد «البُعد الأنثروبولوجي» للهولوكوست بأنه «الخطر الكامن في المجتمع الصناعي في يومنا الراهن لعملية التعود على اللامبالاة الأخلاقية تجاه الأفعال التي لا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بما يقع في نطاق التجربة الشخصية»[(233)]، فلا بد

من أن يُعزى الخطر الذي حذر منه إلى قدرة المجتمع الصناعي اليوم على زيادة التباعد الإنساني إلى درجة لا يمكن عندها سماع صوت المسؤولية والضوابط الأخلاقية.

الإنتاج الاجتماعي للتباعد وتلاشي الرؤية الأخلاقية

ترتبط الأخلاق ارتباطًا وثيقًا بقرب الإنسان، ومن ثم فهي تبدو خاضعة لقانون المنظور البصري، وتتضخم أهميتها وقوتها بقرب الإنسان من العين؛ فكلما زادت المسافة، تقلصت المسؤولية تجاه الآخر، وطُمست الأبعاد الأخلاقية للأشياء، حتى تصل خطوط المسؤولية والأبعاد الأخلاقية إلى نقطة التلاشي وتختفي من مجال الرؤية تمامًا.

هذه السمة المميزة للدافع الأخلاقي تبدو مستقلة عن النظام الاجتماعي الذي يحدد إطار التفاعل. وما يعتمد حقًا على ذلك النظام هو الفاعلية البراغماتية للنزعات الأخلاقية، أي قدرتها على التحكم في أفعال الإنسان، ووضع سقف للضرر الواقع على الآخر، وتحديد المعايير التي يمكن أن تخضع لها التعاملات كافة؛ فاللامبالاة الأخلاقية وصلت إلى أوج قوتها - وخطورتها - في مجتمعنا الحديث الصناعي الذي يهتدي بنور العقلانية والتكنولوجيا الفائقة. ففي هذا المجتمع، يمكن أفعال الإنسان أن تثبت فاعليتها من بُعد، وهو بُعد يتزايد بتقدم العلم والتكنولوجيا والبيروقراطية. في مثل هذا المجتمع، **يصل تأثير أفعال الإنسان إلى نقطة أبعد من «نقطة تلاشي» الرؤية الأخلاقية؛** فالمقدرة البصرية للدافع الأخلاقي، المشروطة بمبدأ قرب الإنسان، تظل ثابتة، بينما تتزايد المسافة التي ربما تكون للأفعال البشرية عندها آثار وعواقب، ومن ثم يتزايد أيضًا عدد المتضررين من هذه الأفعال. لقد قزَّم المجتمع مجال التفاعل الذي تحكمه الدوافع الأخلاقية مقارنة بالمعدل المتزايد للأفعال التي لا تخضع لهذه الدوافع.

حققت الحضارة الحديثة نجاحًا رهيبًا في إحلالها المعايير العقلانية محل جميع المعايير الأخرى باعتبارها معايير «لاعقلانية» وفق التعريف الحديث، وباعتبار أن الأحكام الأخلاقية تظهر بصورة فائقة في المعايير اللاعقلانية. هذا النجاح الفاضح كان يحكمه بشكل قاطع التقدم في «التحكم من بُعد»، أي التقدم في توسيع المسافة التي يكون عندها الفعل البشري قادرًا على إحداث تأثيرات واضحة. فالأهداف البعيدة التي تصعب رؤيتها لا تخضع للحكم الأخلاقي، ومن ثم فإن اختيار الفعل الذي يؤثر في هذه الأهداف لا تسري عليه القيود التي يفرضها الدافع الأخلاقي.

كما أوضحت تجارب ميلغرام بصورة مذهلة، يتحقق إسكات الدافع الأخلاقي وتعليق الضوابط الأخلاقية من خلال وضع الأهداف الحقيقية للفعل - التي لا يعرفها الفاعل غالبًا - «على مسافة بعيدة حيث تصعب رؤيتها»، وليس من خلال حملة علنية عنيفة ضد الأخلاق أو من طريق غرس الأفكار في الأذهان بهدف استبدال النظام الأخلاقي القديم لتحل محله مجموعة بديلة من القواعد. إن أبرز وسيلة لإبعاد الضحايا من مجال الرؤية، ومن ثم إبعادهم من الحكم الأخلاقي، هي الأسلحة الحديثة؛ إذ اعتمد تقدم الأسلحة الحديثة إلى حد بعيد على تقليص فرص الاقتتال وجهًا لوجه، أي القتال المباشر المتعارف عليه. فالأسلحة الحديثة تقوم على الفصل بين الأطراف المتناحرة، وتوسيع حجم المسافة بينها، وليس الجمع والمواجهة بينها. لذا، فإن تدريب مستخدمي الأسلحة على كبح دوافعهم الأخلاقية أو الهجوم المباشر على المبادئ الأخلاقية «العتيقة» فقد كثيرًا من أهميته التي كان يحظى بها في الماضي، بعد أن أصبح استخدام الأسلحة لا علاقة له باستقامة أخلاق مستخدميها. ويرى فيليب كابوتو أن روح الحرب وطبيعتها «تبدوان مسألة مسافة وتكنولوجيا؛ فمن المحال أن يخالف المرء الأخلاق والضمير والقانون إذا قتل أُناسًا من بُعد باستخدام أسلحة متطورة»(234)، فما دام الشخص لا يرى الآثار الواقعة لأفعاله، أو

ما دام لا يستطيع أن يحدد بلا غموض العلاقة بين ما رآه بتلك الأفعال البسيطة البريئة التي يقوم بها مثل الضغط على زر أو تحريك مؤشر، فمن غير المحتمل أن ينشأ صراع أخلاقي، وإن نشأ، فمن المحتمل أن يكون صراعًا صامتًا. فاختراع المدفعية سلاح قادر على إصابة أهداف لا يراها مستخدمو السلاح، ويمكن أن نراه تحولًا رمزيًا للحرب الحديثة وما صاحبها من استبعاد للعوامل الأخلاقية: تلك المدفعية تسمح بتدمير الهدف بينما توجه السلاح في اتجاه مختلف تمامًا.

يمكن النظر إلى نجاح المدفعية الحديثة كصورة مجازية لعملية أكبر، ألا وهي إنتاج المجتمع للتباعد الاجتماعي. وقد حدد جون لاكس موضع الصفات الجامعة لمظاهر العملية في التطبيق القوي لما يسمّى **التوسط في الفعل**، والاستعانة الكبيرة بما يسمى **الإنسان الوسيط؛** إنسان «يقف بيني وبين فعلي، ما يجعل من المستحيل أن أعيش تجربة الفعل على نحو مباشر».

إن المسافة التي نشعر أنها تبعد بيننا وبين أفعالنا تتناسب مع جهلنا بأفعالنا، وفي الأعم الأغلب يصبح جهلنا مقياسًا لامتداد سلسلة الوسطاء بين أنفسنا وأفعالنا... فعندما يغيب الوعي بالسياق، تصبح الأفعال حركات بلا عواقب. وباستبعاد العواقب من مجال الرؤية، يمكن أن يصبح الناس أطرافًا في أكثر الأفعال بشاعة من دون أن يتساءلوا عن دورهم أو مسؤوليتهم... [فمن الصعب للغاية] أن ندرك أن أفعالنا - من خلال تأثيرها من بُعد - لها دور في إحداث البؤس والشقاء. وليس تنصلًا من المسؤولية أن يشعر المرء بأن لا ذنب له في ذلك، وأن يدين المجتمع. وهذه نتيجة طبيعية للتطبيق الواسع لعملية التوسط في الفعل المؤدية حتمًا إلى جهل مخيف(235).

ما إن يتحقق التوسط في الفعل، حتى تصبح الآثار النهائية للفعل خارج المنطقة الضيقة للتفاعل التي تحتفظ فيها الدوافع الأخلاقية بقوتها الضابطة.

وأما الأفعال داخل تلك المنطقة الخصبة أخلاقيًا، فهي من منظور معظم المشاركين وشهود العيان ليست ضارة بما يستلزم الاستهجان الأخلاقي. إن التقسيم الدقيق للعمل والامتداد الهائل لسلسلة الأفعال التي تتوسط المبادرة وتأثيراتها الملموسة يحرران معظم عناصر العمل المشترك من الأهمية الأخلاقية والتدقيق الأخلاقي. صحيح أن هذه العناصر لا تزال خاضعة للتحليل والتقويم، ولكن وفق معايير تكنيكية لا معايير أخلاقية. وتقتضي «المشكلات» خططًا أفضل وأكثر عقلانية لا تحليلات للدوافع والمعتقدات. وينهمك المشاركون في المهمة العقلانية المتمثلة في إيجاد وسائل أفضل لتحقيق الغاية المفترضة - الجزئية - لا في مهمة أخلاقية متعلقة بتقويم الغاية النهائية التي ليس لديهم عنها سوى فكرة مبهمة أو التي لا يشعرون أنهم مسؤولون عنها.

ففي دراسة حافلة بالتفصيلات عن تاريخ ابتكار عربات الغاز المشينة، والتي كانت أول الحلول النازية لتحقيق المهمة التكنيكية المتمثلة في القتل الجماعي السريع والمنظم والرخيص، قدم كريستوفر براونينغ رؤية عميقة عن العالم النفسي الخاص بالمتورطين في الجرائم النازية:

> المتخصصون الذين لا علاقة لخبرتهم المهنية بالقتل الجماعي وجدوا أنفسهم فجأة تروسًا صغيرة في آلة التدمير. كانت مهنتهم تختص بالمركبات ومراقبة حركتها وإصلاحها وصيانتها، وفجأة استخدمهم النازيون عند الضرورة في خدمة القتل الجماعي عندما أسندوا إليهم مهمة صنع عربات الغاز... ما كان يزعج هؤلاء المتخصصين هو النقد والشكاوى من بعض العيوب في المنتج؛ فالعيوب في عربات الغاز كانت صورة سلبية لمدى إتقانهم المهنة، وكان لا بد من إصلاح هذه الصورة. ومن خلال اطلاعهم الكامل على المشكلات التي تظهر في المنتج، بذلوا قصارى جهدهم حتى يقدموا تعديلات فنية بارعة تجعل منتجهم أكثر كفاءة وإرضاء لمستخدميه... أما القلق الأكبر الذي كان يساورهم، فكان يكمن في إحساسهم بأنهم ربما لا يكونون عند حسن ظن من أسندوا إليهم تلك المهمة[(236)].

في ظل ظروف التقسيم البيروقراطي للعمل، نجد أن «الآخر» الموجود في داخل دائرة القرب الإنساني، حيث تهيمن قواعد المسؤولية الأخلاقية،

مجرد زميل في العمل يعتمد نجاحه في أداء مهمته على تطبيق الفاعل لدوره في المهمة، أو مجرد رئيس مباشر يعتمد نجاحه المهني على تعاون مرؤوسيه، أو مجرد شخص في أسفل الهرم الوظيفي يتوقع أن تكون مهمته محددة وواضحة. وفي التعامل مع هؤلاء «الآخرين»، تأخذ المسؤولية الأخلاقية التي يولّدها قرب الإنسان شكل الولاء للمؤسسة - وهذا تعبير مجرد عن الشبكة القائمة على التفاعل المباشر وجهًا لوجه. وفي إطار الولاء للمؤسسة، ربما تُوظف الدوافع الأخلاقية لتحقيق أغراض دنيئة من دون المساس بالأصول الأخلاقية الخاصة بالتفاعل في منطقة القرب الإنساني التي تشملها الدوافع الأخلاقية. وربما يستمر الفاعلون في ما يفعلونه وهم مؤمنون باستقامتهم الأخلاقية؛ فأفعالهم تخضع بكل تأكيد للمعايير الأخلاقية المتبعة في المنطقة الوحيدة التي بقيت فيها المعايير الأخرى فعالة. وقد درس براونينغ الحياة الشخصية للمسؤولين الأربعة الذين كانوا يديرون المكتب اليهودي (D III) في وزارة الخارجية الألمانية، ووجد أن اثنين منهم كانا راضيين عن وظيفتيهما، بينما فضل الاثنان الآخران نقلهما للقيام بمهمات أخرى:

> نجح كلاهما في الخروج من المكتب اليهودي (D III)، ولكن في أثناء وجودهما فيه، كانا يؤديان مهماتهما بإتقان. لم يعترضا على وظيفتيهما صراحةً، بل عملا خفية وبهدوء على الانتقال إلى القيام بمهمات أخرى؛ ذلك أن أولوية كل منهما العظمى كانت تتمثّل في الحفاظ على ملفيهما وسجليهما نظيفة وبيضاء. وبغضّ النظر عن كون الأربعة كانوا يعملون بحماسة أو على مضض، تظل الحقيقة واضحة، وهي أن الأربعة كانوا يعملون بكفاءة، فهُم أبقوا آلة التدمير دائرة، أما الأكثر حماسة وتجردًا من المبادئ الأخلاقية بينهم، فقد أعطى آلة التدمير دفعة إضافية إلى الأمام(237).

أدى تقسيم المهمات وانفصال الجماعات الأخلاقية الصغيرة عن النتائج النهائية للفعل إلى إحداث تباعد بين الجاني والضحية، وهو تباعد يقلل ضغط الضوابط الأخلاقية أو يقضي عليه تمامًا. بيد أنه لا يمكن الحفاظ المطلق على التباعدين الجسدي والوظيفي على امتداد سلسلة الأوامر البيروقراطية. فلا بد من أن يلتقي بعض الجناة بالضحايا وجهًا لوجه، أو

في الأقل لا بد من أن يكونوا على مقربة منهم، حيث يعجزون عن اجتناب أو حتى قمع تصورهم للآثار المترتبة على أفعالهم بمرور الوقت. لذا، وجب إيجاد طريقة أخرى تضمن الفصل **السيكولوجي** في غياب الفصل **الجسدي والوظيفي**، وهي طريقة يوفرها نوع حديث تمامًا من السلطة، ألا وهو الخبرة.

إن جوهر الخبرة التخصصية هو افتراض أن الإنجاز السليم للمهمات يتطلب معرفة خاصة، وأن تلك المعرفة تتفاوت من شخص إلى آخر، وأن هناك أشخاصًا يعرفون أكثر من غيرهم، وأن من يمتلكون تلك المعرفة لا بد من أن يكونوا مسؤولين عن تنفيذ المهمات، وأن كونهم مسؤولين يضع على عواتقهم عبء كيفية تنفيذ تلك المهمات. واقع الأمر أن هذه المسؤولية لا تُعهَد إلى الخبراء أنفسهم، بل إلى المهارات التي يمثلونها. ونظام الخبرة والموقف المصاحب تجاه الفعل الاجتماعي يقتربان إلى حد كبير من أنموذج القديس سيمون الذي أقره ماركس بحماسة شديدة، وهو أنموذج «إدارة الأشياء لا الأشخاص»، حيث يصبح القائمون بالفعل مجرد وسطاء للمعرفة، وأصحاب «معرفة فنية»، وتتوقف مسؤوليتهم الشخصية كليًا على تمثيلهم المعرفة بكفاءة، أي إنجاز المهمات وِفق «أحدث التقنيات» وبأفضل مستوى للمعرفة الدقيقة. أما من لا يمتلكون «المعرفة الفنية»، فيرون أن الفعل المسؤول يعني اتباع نصائح الخبراء، وهكذا تذوب المسؤولية الشخصية في السلطة المجردة للمعرفة الفنية التكنيكية.

يستشهد براونينغ بالمذكرة التي أعدها الخبير الفني ويلي غاست عن التطوير الفني لشاحنات الغاز؛ إذ أكد ذلك الخبير أن على الشركة المسؤولة عن تجميع أجزاء هذه الشاحنات تقصير المقصورة الخلفية الحاملة للحمولة؛ فالشاحنات الموجودة لم تكن ملائمة للتضاريس الروسية الصعبة وهي تسير بكامل حمولتها، وكانت تحتاج إلى مزيد من أول أكسيد الكربون حتى يملأ المساحة الفارغة بالشاحنات، وكانت العملية ككل تأخذ وقتًا طويلًا، وتفقد كثيرًا من كفاءتها:

الشاحنة الأقصر والمحملة بالكامل تتحرك بسرعة أكبر. ولن يؤثر تقصير المقصورة الخلفية للشاحنة بالسلب في اتزان الوزن، أو زيادة الحمل على المحور الأمامي، فهناك «تعديل» أتوماتيكي في توزيع الوزن، وتكون أرجحية الحمولة أو البضاعة دائمًا في اندفاعها باتجاه الباب الخلفي للشاحنة. وبما أن الأنبوب الواصل سرعان ما يصدأ بسبب «السوائل»، فيجب أن يدخل الغاز من أعلى لا من أسفل. ومن أجل تسهيل عملية التنظيف، ينبغي صنع ثقب يراوح حجمه بين ثماني بوصات واثنتي عشرة بوصة، على أن يكون له غطاء يُفتح من الخارج. وينبغي أن تكون الأرضية مائلة إلى حد ما، والغطاء به مصفاة صغيرة. هكذا تتجمع «السوائل» في المنتصف، فتخرج «السوائل الخفيفة» في أثناء العملية، بينما يمكن التخلص من «السوائل الأكثر سمكًا» في وقت لاحق(238).

علامات التنصيص هذه، الموجودة في الفقرة السابقة، وضعها براونينغ، بينما لم يبحث غاست عن صور مجازية ولم يستخدمها، بل كان أسلوبه دائمًا مباشرًا وعمليًا مثل لغة التكنولوجيا. كان غاست خبيرًا بصناعة الشاحنات، ولذا كان يحاول دائمًا التعامل مع حركة الشحنة لا مع صراع البشر من أجل التنفس؛ كان يتعامل مع سوائل سميكة وخفيفة لا مع إفرازات البشر وقيئهم. أمّا كون الحمولة عبارة عن بشر في طريقهم إلى الموت، فذلك لا يقلل أهمية التحدي التكنيكي لحل المشكلة. هذه الحقيقة يجب أن تترجَم أولًا من خلال اللغة المحايدة لتكنولوجيا إنتاج الناقلات قبل أن تتحول إلى «مشكلة» تستلزم «الحل». لكن يبقى التساؤل: هل بذل من قرأوا مذكرة غاست وشرعوا في تنفيذ التعليمات الفنية بها أي محاولة لإعادة ترجمة هذه الحقيقة؟

في ما يخص «فئران تجارب» ميلغرام، كانت «المشكلة» تتمثل في التجربة التي وضعها الخبراء وأداروها؛ إذ تأكد خبراء ميلغرام من أن الفاعلين بقيادة الخبراء، على النقيض من عمال مصنع سودومكا الذين تناولتهم مذكرة غاست، يعلمون علم اليقين بالمعاناة التي كانت أفعالهم تحْدثها، وكانوا يعلمون أن مقولة «لم أكن أعرف» لا تصلح ولا تشفع لهم. إن ما أثبتته تجربة ميلغرام في النهاية هو قوة الخبرة الفنية وقدرتها على الانتصار على الدوافع الأخلاقية، حيث يمكن أن يجد أصحاب الأخلاق

أنفسهم يقترفون أعمالًا غير أخلاقية حتى إن كانوا يعلمون أو يعتقدون أنها غير أخلاقية - بعد أن يقتنعوا أن الخبراء - من يعرفون أشياءً لا يعرفونها هم - أكدوا بوضوح أن أعمالهم ضرورية. وأخيرًا، فإن أغلبية الأفعال في مجتمعنا لا تكتسب شرعيتها من مناقشة أهدافها، بل من مشورة أهل الخبرة الفنية أو تعليماتهم.

ملاحظات ختامية

ينتهي هذا الفصل من دون أن يقدم نظرية سوسيولوجية بديلة للسلوك الأخلاقي، ويأتي هدفه أكثر تواضعًا: مناقشة بعض مصادر الدوافع الأخلاقية، علاوة على الأوضاع التي يشكلها المجتمع ويصبح فيها السلوك غير الأخلاقي ممكنًا. ومع أن هذه المناقشة تبدو محدودة، فهي توضح أن السوسيولوجيا التقليدية للأخلاق في حاجة ماسة إلى مراجعة جوهرية. وأحد الافتراضات التقليدية التي فشلت في الاختبار هو أن السلوك الأخلاقي ينتجه المجتمع وتحافظ عليه المؤسسات المجتمعية، أي إن المجتمع في جوهره أداة للأنسنة والتهذيب، وأن وقوع أي تصرف غير أخلاقي على نطاق غير هامشي يمكن تفسيره أنه نتيجة تعطل للنظام الاجتماعي «الطبيعي». وفق هذا الافتراض، لا يمكن أن تكون اللاأخلاقية من نتاج المؤسسات المجتمعية، كما أن أسبابها الحقيقية يجب البحث عنها في مكان آخر.

ذهبنا في هذا الفصل إلى أن للدوافع الأخلاقية القوية أصلًا ماقبل مجتمعي، وأن بعض جوانب المنظومة المجتمعية الحديثة يضعف قوتها، فيتاح للمجتمع إمكان جعل السلوك غير الأخلاقي أكثر قبولًا لا أقل قبولًا. وقد ظل الغرب يروج لصورة أسطورية عن أن العالم من دون بيروقراطية ومعرفة حديثة هو عالم تحكمه «شريعة الغاب» أو «قانون القوة». هذه الصورة الأسطورية دليل في جانب منها على حاجة البيروقراطية الحديثة

إلى إضفاء الشرعية على وجودها[(239)]؛ فهي أخذت تدمر المعايير الناشئة عن تدافع دوافع وميول لا تسيطر عليها[(240)]، وهي تدل أيضًا على أن القدرة الأصلية للإنسان على تنظيم علاقات متبادلة على أساس المسؤولية الأخلاقية ضاعت وأصبحت في طي النسيان. ومن ثم، فإن ما يُصوَّر على أنه فعل همجي لا بد من تهذيبه وكبح جماحه ربما يكون في واقع الأمر الدافع الأخلاقي نفسه الذي أخذت تُحيِّده سيرورة التهذيب الحضاري واستبدلته بعد ذلك لتحل محله آليات التحكم المستمدة من البنية الحديثة للهيمنة؛ فبعد أن تبين أن القوى الأخلاقية التي يخلقها القرب الإنساني بتلقائية قد نُزعت عنها الشرعية وشُلّت حركتها تمامًا، اكتسبت القوى الجديدة حرية المناورة على نحو لا مثيل له، وربما أنتجت على نطاق هائل سلوكًا يمكن أن يصفه مجرمو السلطة وحدهم بأنه صراط مستقيم.

ثمة إنجازات مجتمعية في إدارة الأخلاقيات، من أهمها: (1) الإنتاج الاجتماعي للتباعد، وهو يقلل ضغط المسؤولية الأخلاقية أو يلغيها؛ (2) استبدال المسؤولية الأخلاقية بالمسؤولية الفنية التكنيكية التي تخفي ببراعة الأهميةَ الأخلاقية للفعل الإنساني؛ (3) تكنولوجيا الفصل والتمييز العنصري التي تشجع على اللامبالاة نحو مأساة الآخر التي من الأحرى أن تخضع للحكم الأخلاقي والاستجابة الأخلاقية. ويعزز هذه الآليات القاتلة للأخلاق مبدأ سيادة الدولة واغتصابها السلطة الأخلاقية العليا باسم المجتمعات التي تحكمها. وباستثناء «الرأي العالمي» الواسع، وهو بلا تأثير تقريبًا، لا توجد قيود على حكام الدول في إدارتهم المبادئ الأخلاقية المفروضة على المنطقة التي تقع تحت نفوذهم وسيادتهم. وهناك أدلة كثيرة على أن كلما انعدم الضمير في أفعالهم في هذا المجال، ازدادت قوة المطالبة بـ «إرضائهم»، ما يؤكد، ويدعم كذلك، احتكارهم ودكتاتوريتهم في مجال الحكم الأخلاقي.

بذلك، في ظل النظام الحديث، لا يهدأ الصراع القديم السوفوكليسي بين القانون الأخلاقي وقانون المجتمع، بل إنه يزداد حضورًا وخطورة؛ إذ ترجح في النظام الحديث كفة الضغوط المجتمعية القامعة للأخلاق. وفي أحيان كثيرة، يُوصف السلوك الأخلاقي بأنه موقف هدّام أو مناهض للمجتمع من منظور القوى الموجودة في السلطة والرأي العام، سواء أجاء هذا الرأي صريحًا أم تبدى في فعل الأغلبية أم في امتناعها عن الفعل لا غير. ودعم السلوك الأخلاقي في مثل هذه الحالات يعني مقاومة السلطة المجتمعية وإضعاف قبضتها. لذا، يجب أن يستند الواجب الأخلاقي إلى منبعه الأصلي، أي المسؤولية الحقيقية التي يتحملها الإنسان تجاه الآخر.

هذه المشكلات لها أهمية قصوى بجانب أهميتها الأكاديمية، وهذا يذكرنا بكلمات هيلبرغ:

> تذكر مرة أخرى أن التساؤل الرئيس كان: هل هناك شعب غربي، شعب متحضر، يمكن أن يأتي هذا الفعل التدميري؟ ثم بُعيد عام 1945، نجد التساؤل تحول تمامًا ليصبح: «هل هناك أي شعب غربي يعجز عن إتيان هذا الفعل التدميري؟... في عام 1941، لم تكن الهولوكوست متوقعة، وهذا هو سبب انزعاجنا؛ فنحن لا نجرؤ على استبعاد ما لا يتصور الخيال»(241).

(211) يُنظر:

Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), .chaps. 3 - 4

(212) لقد ثَبُتَ على نطاق واسع من خلال الدراسات المختلفة التي قام بها دوركهايم والتحليلات لمواضيعه بأن أنموذج «الإنتاج الاجتماعي للمبادئ الأخلاقية» لا ينطبق على المجتمع الكبير فحسب، أي مجتمع الدولة القومية المجهزة بالكامل. ويوجد داخل هذا «المجتمع الكبير» أكثر من نظام أخلاقي مُهيمن قد يتعارض بعضها مع نمط النظام الأخلاقي الذي تروج له مؤسسات «المجتمع الكبير». ولكن وبالنسبة إلى المشكلة التي نواجهها، فإن النقطة الأساسية لا تكمن في الأحادية أو التعددية الأخلاقية أو في «المجتمع الكبير»، بل في أنه من وجهة نظر دوركهايم، ليست القضية أحادية الأنظمة الأخلاقية أو تعدديتها، بل القول إنّ أي معيار أخلاقي، حتى وإن كان تطبيقه بسيطًا، لا بد من أن تكون له أصول اجتماعية، ولا بد من تطبيقه بقواعد وعقوبات إلزامية في المجتمع. من خلال هذا المنظور، تصبح اللاأخلاقية كل ما هو ضد المجتمع (أو بالعكس كل ما هو ضد المجتمع غير أخلاقي)؛ بذلك لم تسمح لغة دوركهايم بوجود أي سلوك أخلاقي بلا أصل اجتماعي؛ فالمقابل الوحيد للسلوك المنضبط اجتماعيًّا هو السلوك القائم على دوافع حيوانية غير آدمية.

(213) Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History: Mass Death and the American Future,* Harper Colophon Books; CN 597 (New .York: Harper and Row, 1978), p. 91

(214) Richard L. Rubenstein and John K. Roth, *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and its Legacy* (San Francisco: SCM Press, .1987), p. 324

(215) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Rev. and enl. ed. (New York: Viking Press, 1964), pp. .294 - 295

خسرت ألمانيا الحرب، بالتالي اعتبرت جرائم القتل التي ارتكبتها أنها جرائم وانتهاكات للقواعد الأخلاقية التي تتجاوز سلطة الدولة. كان الاتحاد السوفياتي من بين المنتصرين. بذلك، لا تزال جرائم القتل التي يعاقب عليها حكامها، على الرغم من أنها بالكاد تكون أشنع من جرائم الألمان، تنتظر معاملة مماثلة - هذا على الرغم من العمل التمهيدي الشامل الذي بدأ في حقبة الغلاسنوست.

على الرغم من أنه لم يتم اكتشاف سوى عدد قليل من أسرار الإبادة الجماعية التي ارتكبها ستالين، إلا أننا بتنا على يقين الآن أن عمليات القتل الجماعي في الاتحاد السوفياتي لم تكن أقل منهجية من تلك التي مارسها الألمان لاحقًا، وأن التقنيات المستخدمة من Einsatzgruppe، استخدمتها أول مرة على نطاق واسع البيروقراطية القوية للمفوضية الشعبية للشؤون الداخلية. على سبيل المثل، في عام 1988، نشرت المجلة الأسبوعية البيلاروسية، *Literatura i Mastactva*، الاكتشافات التي توصل إليها ز. بوزنياك وج. شميغالياف («كوروباتي - أي طريق الموت» أعيدت طباعته لاحقًا من سوفيتسكايا إستونيا (Sovietskqya Estonia) وموسكوفسكي نوفاستي (Moskovskiye Novosti)) عن المقابر الجماعية التي اكتشفت في جميع بلدات بيلاروسيا الكبرى التي امتلأت بمئات آلاف الجثث بين عامي 1937 و1940، وكانت مصابة بثقوب رصاصات في أعناقها أو جماجمها. وإلى جانب «أعداء الشعب» المحليين، هناك جثث مواطنين بولنديين تمّ ترحيلهم من مناطق بولندا الشرقية التي تم ضمها حديثًا. «لا بدّ من أنّ أغلبية الأشياء التي وُجدت في القبر N.5 كانت ملكًا للاستخبارات، من بينها أدوات تجميل ونظارات وأدوية بكميات كبيرة، إلى جانب أحذية عالية الجودة غالبًا ما كانت أحذية نسائية عصرية مصممة بحسب الطلب، وقفازات أنيقة. يمكننا أن نستنتج، إذا ما أخذنا في الاعتبار الأشياء التي تم العثور عليها وأنها كانت في كثير من الحالات معبأة بعناية (وكذلك من خلال أدلة أخرى - مثل وجود المؤن أو الحقائب) أن الضحايا غادرت منازلها قبل وقت قصير من الجريمة، ولم يتم احتجازها في السجون وهي في طريقها إلى الموت. يمكن المرء أن يتنبأ بأنه تمّت «تصفيتها» (وفقًا للتعبير السائد آنذاك) من دون محاكمة» (ذُكر في تقرير بولندي: «Strzelano w tyl glowy,» *Konfrontacje* (November 1988), p. 19). وبحسب ما نعرفه، إن النتائج التي توصل إليها الصحافيان المغامران هي المثل القائل بأنّ ما خُفيَ أعظم.

(216) Alfred Schutz, «Sartre's Theory of the Alter Ego,» in: Alfred Schutz, *Collected Papers*, *vol. I*, *The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 189.

(217) Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity*, Conversations with Philippe Nemo; Translated by Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982), pp. 95 - 101.

(218) ينظر زيغمونت باومان إلى إيمانويل ليفيناس باعتباره أعظم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين. أمّا عبد الوهاب المسيري، فإنه خصص لليفيناس مدخلًا في موسوعته، ووصف فلسفته بأنها تنتمي إلى تيار يحاول ألّا يسقط في لحظة الذوبان من خلال البحث عن منظومة أخلاقية ومعرفية في عالم لا إله فيه. لكن المسيري لا يبدي إعجابًا بمساهمة ليفيناس،

ويرى أنه يتلاعب بالكلمات العبرية («أح» أي أخ و«آحر» أي «آخر» و«أحريوت» أي المسؤولية - فكأن الآخر هو الأخ الذي يشعر نحوه الإنسان بالآخرية، أي المسؤولية). والأهم أن المسيري يقول إن ليفيناس يؤكد أن لا بد للإنسان أن يفضّل الآخر القريب (الزوجة والابن) على الآخر الغريب، أي أن يفضل الآخر اليهودي على الآخر غير اليهودي، وهذا يضرب النظرية الأخلاقية التي طرحها ليفيناس في مقتل، لكن المسيري لا يذكر النص الذي قال ليفيناس فيه هذا الكلام. (المترجمان)

(219) Hans Mommsen, «Anti - Jewish Politics and the Interpretation of the Holocaust,» in: Hedley Bull (ed.), *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), p. 117.

(220) وردت هذه العبارة في سفر دانيال (5:25)، حيث أقام بيلشاصر ملك بابل مأدبة عظيمة لنبلاء دولته، وكان يشرب الخمر معهم في قوارير من الذهب والفضة. وبينما أخذوا يُسبِّحون آلهة الذهب والفضة والنحاس والحديد والخشب والحجر، ظهرت أصابع يد إنسان وخطت كتابة على الحائط. ففزع الملك، وأخبره دانيال أن هذه الكتابة عقاب من الله، وهي مَنَا مَنَا تَقَيْلُ، وتفسيرها: أحصى الله أيام مُلكك وأنهاه، ووزنت بالموازين فوجدت ناقصًا. (المترجمان)

(221) Arendt, p. 106.

(222) Martin Broszat, «The Third Reich and the German People,» in: Bull (ed.), p. 90.

(223) يُنظر:

Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews, 1933 - 1939* (Urbana: University of Illinois Press, 1970), pp. 80 - 88.

(224) يُنظر:

Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich, Bavaria 1933 - 1945* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983).

(225) Dennis E. Showalter, *Little Man, What Now?: Der Stürmer in the Weimar Republic* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1982), p. 85.

(226) Joachim C. Fest, *The Face of the Third Reich*, Tans. Michael Bullock (Harmondsworth: Penguin, 1985), p. 177.

(227) Kershaw, pp. 275 and 371 - 372.

(228) Ibid., p. 370.

(229) Mommsen, p. 128.

(230) Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, vol. 3 (New York: Holmes and Meier, 1987), p. 999.

(231) يُنظر:

Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization during the Holocaust* (New York: Free Press, 1979).

(232) Mommsen, p. 136.

(233) Ibid., p. 140.

(234) Philip Caputo, *A Rumor of War* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977), p. 229.

(235) John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society* (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1981), pp. 12 - 13 and 57 - 58.

(236) Christopher R. Browning, *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution* (New York: Holmes and Meier, 1985), pp. 66 - 67.

(237) Christopher R. Browning, «The Government Experts,» in: Henry Friedlander and Sybil Milton (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers* (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), p. 190.

(238) Browning, *Fateful Months*, pp. 64 - 65.

(239) أشار كلود ليفي شتراوس، في حديثه مع شاربونييه، إلى أن الحضارات البدائية من آكلي لحوم البشر كانوا «يلتهمون» خصومهم، في حين «نتقيأهم» نحن في الحضارة الحديثة، أي نفصلهم، ونعزلهم، ونطردهم، ونستبعدهم عن عالمنا والتزاماته الإنسانية.

(240) إنّ التعيين من طريق خرافة الحضارة الغربية المشرّعة لجميع الدوافع الطبيعية (أي ما قبل الاجتماعية) (وبالتالي أيضًا «مسؤولية الآخر» في ظل ظروف المُجاورة) إلى فئة «الغرائز الحيوانية» ومن طريق العقلية البيروقراطية إلى فئة القوى اللاعقلانية، يذكرنا عرضًا بالافتراء الذي طاول جميع التقاليد المحلية والمجتمعية خلال الحملة الصليبية الثقافية ذات الذرائع العالمية والحتمية. يُنظر: Bauman, chap. 4.

(241) Raul Hilberg, «Significance of the Holocaust,» in: Friedlander and Milton (eds.), *Papers*, pp. 98 - 99.

الفصل الثامن
ملحق: العقلانية والخزي الأخلاقي

يُحكى أن 14 سجينًا حاولوا الهرب من معسكر سوبيبور، وفي غضون ساعات قَبض عليهم، وأُحضروا إلى ميدان المعسكر حتى يواجهوا باقي السجناء. وهناك قيل لهم: «ستلقون حتفكم حتمًا في لحظة واحدة. لكن قبل ذلك سيختار كل منكم رفيقه في الموت من باقي السجناء». فقالوا: «مستحيل!» فقال القائد بكل هدوء: «إذا رفضتم، سأقوم أنا بالاختيار نيابة عنكم. ولكن سأختار 50 بدلًا من 14»، ولم يضطر القائد إلى تنفيذ تهديده.

وفي فيلم وثائقي عن الهولوكوست بعنوان «Shoah» (المحرقة) للمخرج كلود لانزمان، يتذكر أحد الناجين بفضل الهروب الناجح من معسكر تربلينكا أنه عندما انخفض إمداد غرف الغاز بالوقود [الضحايا]، سُحبت حصص الطعام من اليهود العاملين بالوحدة الخاصة (Sonderkommando)، ولما انعدمت فائدة أفراد هذه الوحدة، صاروا مهدَّدين بالإبادة، لكن بشائر نجاتهم ظهرت عندما اقتيدت جماعات يهودية جديدة وشُحنت في القطارات المتجهة إلى معسكر تربلينكا.

في الفيلم نفسه، نلتقي بعضو سابق من أفراد الوحدة الخاصة يعمل الآن حلاقًا في تل أبيب، وهو يتذكر كيف كان يحلق شعر الضحايا حتى يستخدم في المفارش الألمانية، وكيف لزم الصمت ولم يتحدث عن الغرض النهائي من الحلاقة، فكان يحث زبائنه على التوجه بسرعة إلى ما كانوا يعتقدون أنه استحمام جماعي.

وكتب البروفيسور جان بلونسكي أيضًا مقالة عميقة ومهمة بعنوان «البولنديون البائسون ينظرون إلى الغيتو»، أثار فيها نقاشًا واسعًا في عام 1987 على صفحات الصحيفة البولندية الكاثوليكية الأسبوعية *Tygodnik Powszechny* **(تيجودنيك بوفشني)**. في هذا النقاش، ذكر ياري ياستربوفسكي حكاية رواها له أحد أفراد عائلته، إذ عرضت العائلة إيواء أحد الأصدقاء القدامى، وكان هذا الصديق يهوديًا، وكان يبدو بولنديًا، ويتحدث اللهجة البولندية التي يتحدثها النبلاء، لكن العائلة رفضت إيواء أخواته الثلاث اللاتي كان يبدو عليهن أنهن يهوديات ويتحدثن بلهجة يهودية واضحة، فرفض الصديق اليهودي أن ينجو بمفرده.

يعلق ياستربوفسكي على هذه الحكاية قائلًا: لو كانت عائلتي اتخذت قرارًا غير ذلك، لكان هناك احتمال بنسبة 9 إلى 1 أن نموت جميعًا رميًا بالرصاص [في بولندا إبان الاحتلال النازي، كان الموت هو عقوبة التستر على اليهود أو مساعدتهم]. لذا، كان احتمال إنقاذ صديقنا وأخواته ضئيلًا جدًا في مثل هذه الظروف. لكن قريبي الذي كان يروي لي هذه المأساة، وأخذ يردد «ماذا كان في إمكاننا أن نفعل، لم يكن في إمكاننا أي شيء نفعله»، لم ينظر إلى عيني مباشرة من دون خجل أو خوف، وكان يشعر أنني أعتقد أنه يكذب، على الرغم من أن كل ما قاله كان صدقًا.

في تعليق آخر حول هذا النقاش، كتب كاشيميز ديشيفانوفسكي: لو قُتل الملايين من الأبرياء في بلدنا، وفي حضورنا وأمام أعيننا، فهذا أمر بشع، ومأساة مروعة، وهذا يجعلنا نتفهم أنه أمر طبيعي وبشري أن يظل الناجون تحت تأثير الصدمة ولا يهدأ روعهم... من المحال إثبات أنه كان في الإمكان فعل المزيد، ولكن يستحيل أيضًا إثبات أنه لا يمكن أن يفعل أحد أكثر من ذلك.

أما فلاديسلاف بارتوشفسكي، المسؤول عن المساعدات البولندية لليهود في أثناء الاحتلال، فعلق على هذا النقاش قائلًا: «الوحيد الذي يستطيع أن يقول إنه فعل كل ما في وسعه هو من دفع ثمن الموت».

تتمثل إحدى أشد الرسائل المفزعة التي يبعث بها فيلم *Shoah* في فكرة **عقلانية الشر** (أم كانت شر العقلانية؟)؛ فمن يشاهد الفيلم يعاني أشد ألوان المعاناة، حيث تكشف الحقيقة المخزية المروعة عن نفسها في أبشع صورها: حفنة رجال يحملون أسلحتهم ويقتلون الملايين!

الغريب في الأمر أن تلك القلة المسلحة كانت مذعورة، وكانت تدرك مدى هشاشة سيطرتها على قطيع البشر. كانت قوتها معلقة على الضحايا المستهدفين في عالم خيالي مصطنع، عالم يحدد معالمه ويروي قصته رجال مسلحون. في هذا العالم، كانت الطاعة هي العقلانية، والعقلانية هي

الطاعة. عقلانية مربحة - في الأقل مرة واحدة - لكن في هذا العالم لم تكن هناك فرصة أخرى للربح، لم تكن هناك فرصة لإطالة أمد البقاء في قيد الحياة. وكل خطوة على الطريق إلى الموت كانت تتم بحرص وعناية حتى يمكن حسابها بلغة المكاسب والخسائر، المكافآت والعقوبات. كان الهواء النقي والموسيقى مكافأة على الاختناق الطويل المتواصل في عربة البهائم. وكان الاستحمام والمعاطف والمناشف والصابون انعتاقًا من القمل والقذارة والرائحة الكريهة الناتجة من العرق والغائط. والعقلانيون هم من يذهبون في هدوء وسكينة وسعادة إلى غرف الغاز، لو أنهم صدقوا أنها مرشّات مياه للاستحمام.

كان أفراد الوحدة الخاصة يعلمون أن إخبار المستحمين بأن مكان الاستحمام غرفة من غرف الغاز هو جريمة عقوبتها الموت على الفور. ولم تكن الجريمة لتبدو بشعة ولا العقاب قاسيًا لو سيق الضحايا إلى الموت نتيجة شعورهم بالخوف أو الاستسلام الانتحاري. لكن لو أن رجال الـ «إس إس» أسسوا النظام على الترهيب وحده، لكانوا في حاجة إلى مزيد من القوات والأسلحة والمال. لذا، كانت العقلانية أكثر فاعلية وأقل تكلفة وأسهل استجابة. هكذا شجع رجال الـ «إس إس» التفكير العقلاني لدى ضحاياهم حتى يتمكنوا من القضاء عليهم.

في لقاء على التلفزيون البريطاني، ظهر مسؤول أمني رفيع من جنوب أفريقيا، وقال إن الخطر الحقيقي الذي يمثله حزب المؤتمر الوطني الأفريقي لا يكمن في الأعمال التخريبية والإرهابية مهما كان حجمها أو تكلفتها، بل في تشجيع السكان السود أو الأغلبية العظمى منهم، على عدم احترام «القانون والنظام». وإذا حدث هذا، فإن أقوى قوات الأمن وأفضل أجهزة الاستخبارات ستقف عاجزة حيال هذا الأمر، وهذا استشراف للمستقبل أكدته تجربة الانتفاضة [الفلسطينية]. يحتفظ الترهيب بفاعليته ما دام أحد لم يثقب بالون العقلانية؛ فأكثر الحكام قسوة وتدميرية ودموية لا بد من أن يظل واعظًا ومدافعًا مخلصًا عن العقلانية، أو يموت. وعندما يوجه

هذا الحاكم حديثه للرعية، يجب أن «يخاطب العقل»، ويمتدح فضائل حساب التكاليف والنتائج، ويدافع عن المنطق ضد العواطف والقيم التي تخالف العقل والمنطق ولا تحسب التكاليف.

بوجه عام، يستطيع الحكام كلهم الاعتماد على العقلانية. أمّا القادة النازيون، فإنهم قاموا، إضافة إلى ذلك، بقلب جميع قواعد اللعبة حتى حولت عقلانية البقاء جميع دوافع الفعل الإنساني إلى دوافع غير عقلانية. ففي العالم الذي صنعته النازية، أصبح العقل عدو الأخلاق، والمنطق صديق الجريمة، والدفاع العقلاني عن البقاء غض الطرف عن محاولات القضاء على أناس آخرين. هذه العقلانية وضعت الضحايا في صراع من أجل البقاء وألغت الروابط الإنسانية، بل جعلتها عدوًا وتهديدًا لمن لم تأت أسماؤهم في قائمة القتل وكانوا يؤدون دور المتفرجين فحسب. ويرجع الفضل إلى العقلانية النبيلة في تخليص الضحايا والمتفرجين من عبء تأنيب الضمير والشعور بالذنب. فمن خلال اختزال ثمن حياة الإنسان إلى حسابات الحفاظ على النفس، جردت العقلانية حياة البشر من الإنسانية.

صحيح أن الحكم النازي انتهى منذ زمن بعيد، لكن ميراثه السام لم يمت بعدُ. إن عدم قدرتنا على استيعاب معنى الهولوكوست، وعجزنا عن كشف خدعة الجريمة، واستعدادنا للاستمرار في لعبة التاريخ وفق منطق حجر النرد الذي حول الأخلاقيات إلى شيء بلا معنى وبلا فائدة، وقبولنا السلطة التي تعمل بحساب التكاليف والفعالية ضد القيم الأخلاقية، ذلك كله ينطوي على دلائل تفضح الفساد الذي كشفته الهولوكوست، لكن يبدو أنه لم يسبب لنا أي شعور بالخزي.

عامان من طفولتي المبكرة ظهرت فيهما بطولة جدي في محاولات فاشلة أراد من خلالها تعريفي بكنوز **الكتاب المقدس**. ربما لم يكن جدي معلمًا ناجحًا، وربما كنت أنا طالبًا فاشلًا وجاحدًا. الحقيقة هي أنني لا أتذكر أي كلمة من دروسه. لكن هناك حكاية محفورة بعمق في عقلي ظلت تشغلني

سنوات طويلة؛ إنها حكاية واعظ قابل شحاذًا في الطريق في أثناء سفره بحماره المحمّل بحقائب الطعام. طلب الشحاذ من الواعظ أي شيء يأكله، فقال الواعظ «انتظر! يجب أولًا أن أفك الحقائب». وقبل أن ينتهي الواعظ من فك الحقائب تمكن الجوع من الشحاذ ومات. ثم بدأ الواعظ في الدعاء: «عاقبني يا إلهي، فقد فشلت في إنقاذ حياة أخي الإنسان!»، وكانت الصدمة التي سببتها لي تلك الحكاية هي الشيء الوحيد تقريبًا الذي تبقى في ذاكرتي من قائمة مواعظ جدي. كانت تلك الحكاية دائمًا ما تتصادم مع كل ما أتلقاه من أساتذتي منذ ذلك الحين. ما صدمني في هذه الحكاية أنها كانت مخالفة للمنطق (كما كانت بالفعل)، ومن ثم فهي خطأ (لكنها لم تكن كذلك). وبفضل الهولوكوست، اقتنعت بأن ليس بالضرورة أن يترتب الخطأ على مخالفة المنطق.

حتى لو علمنا أنه لم يكن هناك ما يمكن فعله أكثر من ذلك لإنقاذ ضحايا الهولوكوست - في الأقل من دون تكبد مزيد من التكاليف - فهذا لا يعني أن نيران تأنيب الضمير الأخلاقي يمكن إخمادها، ولا يعني أيضًا أن شعور الإنسان بالخزي الأخلاقي لا أساس له، حتى إن كان من السهل إثبات لاعقلانية هذا الشعور بلغة الحفاظ على الذات من الهلاك؛ فالشعور بالخزي الأخلاقي - وهو شرط لا غنى عنه للقضاء على الميراث السام الفتاك الذي خلَّفته الهولوكوست - لا يقيم وزنًا لأكثر الحسابات والإحصاءات دقة عن أعداد من «استطاعوا» ومن «لم يستطيعوا» تقديم المساعدة، وعن أعداد من «استطاعوا» ومن «لم يستطيعوا» الحصول على المساعدة.

حتى أفضل المناهج العلمية الكمية في بحث «حقائق الأمور» لن توصلنا إلى حل موضوعي يرتضيه الجميع لمشكلة المسؤولية الأخلاقية؛ فليست هناك طريقة علمية لتحديد ما إذا كان الجيران من غير اليهود قد فشلوا في التصدي لعمليات ترحيل اليهود إلى المعسكرات لأن اليهود كانوا غاية في السلبية والخنوع، أو ما إذا كان يهود قلّما استطاعوا الهرب من الحراس لأنه لم يكن لديهم مكان يهربون إليه، وهم يستشعرون العداء واللامبالاة

حولهم. وبالمثل، ليس هناك طرائق علمية لتحديد ما إذا كان في مقدور سكان الغيتو الأثرياء في وارسو تقديم المزيد لتخفيف معاناة الفقراء الذين كانوا يموتون في الطرقات من الجوع والبرد، أو ما إذا كان في وسع اليهود الألمان التصدي لعمليات ترحيل يهود شرق أوروبا (Ostjuden) أو كان في إمكان اليهود حاملي الجنسية الفرنسية أن يفعلوا شيئًا لمنع حبس «اليهود غير الفرنسيين». والأسوأ من ذلك **أن حساب الاحتمالات الموضوعية والتكاليف لا يفعل شيئًا سوى طمس الجوهر الأخلاقي للمشكلة**.

القضية ليست ما إذا كان ينبغي لمن نجوا بشكل جماعي أن يشعروا بالخزي أو بالفخر بأنفسهم، فهم المقاتلون الذين اضطروا إلى أن يقوموا بدور المتفرجين فحسب، وهم المتفرجون الذين لم يفعلوا شيئًا أحيانًا سوى الخوف من أن يصبحوا ضحايا. القضية هي أن **الشعور الإيجابي بالخزي** ربما يساعد في استرداد الجانب الأخلاقي للحدث التاريخي المروع، ومن ثم المساعدة في طرد شبح الهولوكوست الذي ما زال حتى الآن يطارد الضمير الإنساني ويجعلنا نتجاهل الاهتمام بالحاضر في سبيل أن نعيش في سلام مع الماضي. إن الاختيار ليس بين الخزي والفخر، بل بين فخر الخزي المُطهر أخلاقيًا وخزي الفخر المُدمر أخلاقيًا. لا أدري ما ستكون ردة فعلي إذا طرق غريب بابي ليسألني أن أضحي بنفسي وأسرتي من أجل إنقاذ حياته. لقد رُحمت أنا من عذاب هذا الاختيار، لكنني متأكد أنني لو رفضت إيواء هذا الغريب، لكان في إمكاني أن أبرر للآخرين ولنفسي أن صد هذا الغريب كان قرارًا في غاية العقلانية إذا حسبنا عدد الأرواح التي نجت وعدد الأرواح التي أُزهقت. وأنا متأكد أيضًا أنني كنت سأشعر بخزي غير منطقي ومخالف للعقل لكنه شعور إنساني تمامًا. كما أنني متأكد أنه لولا هذا الشعور بالخزي، لظل قرار صدي للغريب يؤرقني حتى آخر عمري.

إن العالم اللاإنساني الذي أوجده الظلم الباطش نزع إنسانية الضحايا، فكان هناك من شاهدوا الجريمة بمنتهى السلبية، متعللين بمنطق الحفاظ على النفس حتى يُعفوا أنفسهم من الإحساس بالتخاذل وفقدان الحس الأخلاقي، ولا يمكن إدانة أحد بأنه مذنب لأنه انهار تحت هذا الضغط. وفي الوقت نفسه، لا يمكن إعفاء شخص من الشعور بالخزي الأخلاقي بسبب الاستسلام لهذا الضغط؛ عندما يشعر الشخص بالخجل من ضعفه، فإنه يملك القدرة على هدم السجن العقلي الذي بقي بعد ممات بُناته وحراسه. إن مهمتنا اليوم هي تدمير تأثير الاستبداد الذي أبقى الضحايا والشهود سجناء بعد هدم السجن بزمن طويل.

بمرور الأيام، تتقلص الهولوكوست إلى مجرد حدث تاريخي يتراجع نحو الماضي. وما عاد هناك داع لتذكّر هذا الحدث إلا عند معاقبة المجرمين أو عند تسوية الحسابات التي لم تنته. إن المجرمين الذين فروا من المحاكمة وصلوا الآن إلى سن الشيخوخة أو أوشكوا على ذلك. حتى وإن اكتُشف أحد القتلة وقُبض عليه وسيق إلى السجن لتنفيذ الحكم المؤجل، فسيكون من الصعب جدًا مضاهاة وحشية الجريمة بقدسية القضاء ونزاهته؛ خذ مثلًا القصص المخزية لمحاكمات كل من إيفان دميانيوك وكلاوس باربي. كما كان هناك عدد من كبار السن، أيام أفران الغاز، ولم يستطيعوا أن يقرروا ما إذا كان عليهم أن يفتحوا الباب أم يغلقوه في وجه الغرباء المستجيرين بهم. فإذا كان دفع ثمن الجرائم وتسوية الحسابات قد استنفدا المغزى التاريخي للهولوكوست، فمن الممكن أن ندع هذا الحادث المروع يعود إلى حيث ينتمي في ظاهر الأمر - إلى الماضي - وأن نتركه للمؤرخين المتخصصين. لكن الحقيقة هي أن تسوية الحسابات مجرد سبب واحد لتذكّر الهولوكوست، بل إنها سبب ثانوي وغير مهم، وهذا الأمر لم يكن واضحًا في أيٍّ من الأوقات كما هو الآن، بعد أن أخذت تسوية الحسابات تفقد أهميتها **العملية** بسرعة ملحوظة.

ما عادت الهولوكوست اليوم، أكثر من أي وقت مضى، ملكية خاصة لمرتكبيها حتى يُعاقَبوا عليها، ولا ملكية لضحاياها ليستجدوا التعاطف والرحمة لما ذاقوه من معاناة في الماضي، ولا حتى ملكية للشهود ليطلبوا العفو والبراءة؛ **إن مغزى الهولوكوست الآن هو الدرس الذي تحمله للإنسانية كلها**. ودرس الهولوكوست يكشف عن السهولة التي أُقحم بها معظم الناس داخل موقف لا يوجد به خيار جيد أو موقف يحول هذا الخيار الجيد إن وُجد إلى خيار باهظ الثمن. إنه يوضح كيف تنصل الناس في معظمهم من المسؤولية الأخلاقية أو كيف فشلوا في تحمّلها، والتزموا قواعد العقلانية والحفاظ على الذات؛ **ففي نظام قائم على التناقض بين العقلانية والمبادئ الأخلاقية، تصير الإنسانية هي الخاسر الأكبر**. ويستطيع الشر أن يقوم بدوره الوضيع، متمنيًا أن يُعرض معظم الناس طوال الوقت عن القيام بأعمال هوجاء متهورة؛ باعتبار أن مقاومة الشر عمل أهوج ومتهور. إن الشر لا يحتاج إلى تابعين متحمسين ولا معجبين مهللين، فغريزة الحفاظ على الذات ستفي بالغرض، وستساعدها في ذلك الفكرة المريحة التي تجعل المرء يقول: «لم يأتِ دوري، الحمد والشكر لك يا رب، بالاختباء يمكنني الفرار من الموت».

هناك درس آخر للهولوكوست لا يقل عن الدرس السابق أهمية. فإذا كان الدرس الأول ينطوي على تحذير، فإن الدرس الثاني يبعث الأمل في المستقبل، وهذا الأمل هو ما يجعل التحذير يستحق التكرار.

يُعلمنا الدرس الثاني أن تقديم الحفاظ على الذات على الواجب الأخلاقي ليس أمرًا حتميًا يستحيل اجتنابه أو الهروب منه؛ فمن الممكن أن يفعل المرء ذلك تحت تأثير الضغوط، لكن لا يمكن إجبار المرء على القيام بذلك، ومن ثم لا يستطيع أحد أن يُحيل مسؤولية أفعاله إلى من مارسوا الضغط عليه. **ولا يهم كم من الناس فضلوا الواجب الأخلاقي على عقلانية الحفاظ على الذات؛ المهم هو أن هناك من فعلوا ذلك**. إن الشر ليس كامل القوة، بل يمكن مقاومته، وشهادة القلة التي قاومت الشر تبدد السلطة التي

يفرضها منطق الحفاظ على الذات. إنها دليل على القدرة على الاختيار. والسؤال: كم من الناس يجب أن يقاوموا هذا المنطق حتى يُهزم الشر، وهل هناك عتبة سحرية من المقاومة تتوقف عندها تقنية الشر؟

الاستغلال الاجتماعي للأخلاق
محاضرة جائزة أمالفي الأوروبية
(1990)

أعتقد أن الشرف العظيم الذي تمثله جائزة أمالفي الأوروبية مُنح لكتاب **الحداثة والهولوكوست** لا لكاتبه. وباسم هذا الكتاب والرسالة التي يحتوي عليها أتقبل بكل امتنان وسرور تكريمكم العظيم. إنني سعيد بالمكانة المتميزة التي حصل عليها هذا الكتاب لأسباب عدة: **أولًا**، هذا كتاب صدر عن تجربة استمرت حتى ظهور ما يبدو أنه انقسام عميق وحتمي بين ما اعتدنا أن نسميه أوروبا «الشرقية» وأوروبا «الغربية». والأفكار التي يحتوي عليها الكتاب والرسالة التي يقدمها اختمرتا في ذهني في جامعة وارسو وفي صحبة زملائي في بريطانيا، البلد الذي كان - في سني النفي - وطني الثاني. هذه الأفكار لم تعرف الانقسام، بل عرفت فحسب أن ثمة تجربة مشتركة بيننا في أوروبا، وعرفت أن هناك تاريخًا مشتركًا ربما يجري تحريف وحدته في بعض الأحيان، بل وطمسه، لكنه يظل قائمًا. إن مصيرنا المشترك، نحن الأوروبيين، هو ما يتناوله هذا الكتاب؛ **ثانيًا**، ما كان لهذا الكتاب أن يخرج إلى الوجود لولا رفيقة عمري جانينا، فكتابها *Winter in the Morning* **(شتاء في الصباح)** عبارة عن سرد لأحداث سنوات العار الإنساني، هو الذي جعلني أرى أشياء كنا عادة نرفض النظر إليها. تحولت مهمة تأليف كتاب **الحداثة والهولوكوست** إلى دافع فكري وواجب أخلاقي مجرد أن قرأت ملخص جانينا للحكمة الحزينة التي اكتسبتها في دائرة الجحيم الداخلي الذي صنعه الإنسان: «إن أشد شيء في القسوة أنها تُجَرِّد ضحاياها من إنسانيتهم قبل إبادتهم. وأصعب صراع هو الحفاظ على آدمية الإنسان في أوضاع غير آدمية»؛ هذه الحكمة المؤلمة هي التي أردت أن أضمها إلى رسالة هذا الكتاب؛ **ثالثًا**، بما أن رسالة الكتاب رسالة عن الوجه الخفي لعالمنا الجريء الشجاع واللعبة الخطِرة

التي يلعبها هذا العالم مع قوة الأخلاق الإنسانية، فهي تبدو أنها صدى لكثير من الاهتمامات الواسعة المشتركة. وهذا في اعتقادي هو سبب حصول الكتاب على جائزة أمالفي، وثمة سبب آخر يتمثّل في أن أعمال مؤتمر أمالفي واهتماماته كانت تنصب على قضية الأخلاق والمنفعة. وتوضح رسالة الكتاب أن انفصال الأخلاق والمنفعة يتجلى في أكبر النجاحات التي حققتها حضارتنا الغربية وفي أكثر جرائمها بشاعة، واتحادهما هو الفرصة الوحيدة التي من خلالها ربما يستطيع عالمنا التصالح مع قواه التدميرية. لهذا، لن تكون محاضرتي مجرد إعادة صوغ لرسالة الكتاب، بل هي صوت في خطاب أتمنى أن يكون في بؤرة اهتمامنا المشترك.

هل الفضيلة مكتسبة بالتعلم أم هي هبة الطبيعة؟ هذه هي المعضلة التي واجهت الرومان القدماء، وهي معضلة عويصة بالقدر نفسه الذي نشعر به في عالمنا المعاصر: هل الأخلاق تُدرَّس أم إنها أنموذج كامن في الوجود الإنساني؟ هل هي تنشأ عن عملية التفاعل الاجتماعي والاندماج في المجتمع أم إنها «موجودة ولها مكانها» قبل بدء جميع أنواع التعليم؟ هل الأخلاق من إنتاج المجتمع، أم إنها، مثلما يؤكد ماكس شيلر، على العكس من ذلك تمامًا، وإن شعور الشخص، جوهر جميع السلوكات الأخلاقية، هو أساس الحياة في المجتمعات؟

إن ما يحدث عادةً هو تجاهل هذا التساؤل باعتباره مسألة أكاديمية بحتًا، ويصنَّف أحيانًا ضمن الموضوعات غير المهمة الناشئة عن الفضول الميتافيزيقي الدائم. وعندما يُطرح هذا التساؤل على علماء الاجتماع، فإنهم يفترضون أن هوبز ودوركهايم أجابا عنه إجابة شافية منذ زمن بعيد، وبذلك حولت الممارسة السوسيولوجية الروتينية هذا الموضوع إلى مسألة لا يُسأل عنها. وعلماء الاجتماع في الأقل يرون أن المجتمع أصل كل ما هو إنساني، وكل ما هو إنساني ينشأ عن التعلم الاجتماعي. وقلّما تأتي فرصة لمناقشة المسألة بوضوح؛ فالمسألة محسومة قبل مناقشتها بفضل اللغة التي شكلت خطابنا السوسيولوجي البارع. بهذه اللغة، لا يستطيع الفرد

التحدث عن الأخلاقيات إلا من خلال لغة الاندماج في المجتمع والتعليم والتعلم والأسس التنظيمية والوظائف المجتمعية. وكما يقول فيتغنشتاين، لا نستطيع أن نقول شيئًا غير الذي يمكن أن يقال؛ فشكل الحياة الذي تغذيه لغة السوسيولوجيا لا يحتوي على أخلاقيات غير التي يُقرها المجتمع. وبهذه اللغة، لا يمكن القول إن كذا أو كذا أمر أخلاقي ما لم يقر المجتمع ذلك، وما لا يستطيع الفرد أن يتحدث عنه لا نسمع له صوتًا أبدًا.

هذه الخطابات العلمية تُحدِّد موضوعاتها، وتحافظ على سلامتها من طريق حماية التميز الذي تتسم به تعريفات هذه الموضوعات، وتعيد إنتاج نفسها من خلال تأكيد تلك الموضوعات. ولولا أن مخاطر الصمت شديدة، لكان في إمكاننا، إن صح التعبير، أن نقف عند هذه الملاحظة البسيطة التافهة، وندع علم الاجتماع يستمر في ثرثرته الانتقائية وتخدره الانتقائي المعتاد. لكن مخاطر الصمت ازدادت حدتها تدرًّجا ولكن بلا هوادة، بسبب ما حدث في أوشفيتز وهيروشيما ومعسكرات الاعتقال السوفياتية المعروفة باسم «الغولاغ» (Gulag)، أو بالأحرى، اتضحت هذه المخاطر في المشكلة التي واجهها الطغاة الغالبون في الاتحاد السوفياتي وهيروشيما عندما حوكم طغاة أوشفيتز المغلوبون ودينوا وعوقبوا. وقد أوضحت أرندت ما تنطوي عليه تلك المشكلات حقًا، إذ قالت: إن ما طالبنا به خلال هذه المحاكمات، حيث ارتكب المدعى عليهم جرائم «قانونية»، هو أن يكون في إمكان البشر تمييز بين الصواب من الخطأ حتى أن كان كل ما يملكون هو ملكة الحكم والتمييز التي يتصادف أنها تتعارض تمامًا مع الرأي الذي أجمع عليه كل من هم حولهم. ويظهر مدى خطورة هذه المسألة عندما نعلم أن الفئة القليلة التي كانت «مزهوة» ولم تثق إلا في ملكة حكمها لم تكن مماثلة لمن ظلوا يتمسكون بالقيم القديمة أو مماثلة لمن كان يدلهم الإيمان الديني على الطريق... تلك الفئة القليلة التي كانت لا تزال قادرة على تمييز الصواب من الخطأ اعتمدت بالفعل على ملكة الحكم لديها دون سواها بمنتهى الحرية، ومن دون التقيد بقواعد يمكن أن تندرج تحتها المواقف

الخاصة التي كانت تواجهها. فهل كان أيٌّ ممن يُحاكمون الآن سيعانون تأنيب الضمير لو كانوا هم المنتصرين؟ والكارثة هي أن الإجابة هي «قطعًا لا»، بل إننا لا نملك حجة تثبت غير ذلك؛ فبعد أن استبعدنا تمييز الخير من الشر من الوجود، أو ألقينا به خارج المحكمة لأنه لا يحمل خاتم المجتمع، لا يمكننا أن نطلب من الأفراد التصرف بما تمليه الأخلاق. ونحن عادة لا نتمنى أن نفعل ذلك، أي أن نطلب من الأفراد أن يتخذوا قرارات أخلاقية على مسؤوليتهم؛ فهذه الأمنية تعني الرغبة في السماح بوجود مسؤولية أخلاقية تُقوض السلطة التشريعية للمجتمع، وأي مجتمع هذا الذي يمكن أن يتخلى عن تلك السلطة بمحض إرادته ما لم يتم تقويضه بقوة عسكرية هائلة؟ إن الحكم على مجرمي أوشفيتز لم يكن أمرًا هينًا على المؤتمنين على أسرار معسكرات «الغولاغ» وعلى المخططين لجريمة هيروشيما في الخفاء.

ربما بسبب هذه الصعوبة، كما لاحظ هاري ريدنر، «ما زال نمط الحياة والفكر الآن يرتكز على افتراض أن أوشفيتز وهيروشيما لم تحدثا قط، أو إذا كانتا قد حدثتا، فهما مجرد حدثين ماضيين لا أهمية لهما الآن». إن الورطات القانونية التي نشأت عن محاكمات نورمبيرغ تم الخروج منها في الوقت الملائم والمكان الملائم. حدث ذلك بعد التعامل مع هذه الورطات على أنها مسائل فرعية خاصة بقضية باثولوجية معينة لا يمكن أن تخرج عن حدودها الضيقة المحصنة، وعلى أنها مسائل سرعان ما قُضي عليها مجرد أن هددت بالخروج عن السيطرة، فلا توجد أي إعادة نظر حقيقية لوعينا الذاتي، ولم نفكر مليًا في ذلك؛ فعلى مدار عقود عدة وحتى يومنا هذا، ظلت المراجعة التي قدمتها أرندت صوتًا صارخًا في البرية. ومعظم الضجيج الذي أثير بسبب تحليلها النقدي نشأ عن محاولة الحفاظ على هذا الوعي الذاتي سليمًا. فتفسيرات كهذه للجرائم النازية لا نقيم لها وزنًا، ونتعامل معها على أنها لا علاقة لها بنا ولا بعالمنا ولا بنمط حياتنا. وهذا الموقف يدين المدعى عليه ويبرئ عالم المنتصرين في آنٍ. فلا جدوى من

السجال حول ما إذا كان هذا التهميش للجريمة متعمدًا أم غير متعمد، عن قصد أم عن غير قصد - وهو تهميش حدث باتفاق عام أو باستحسان جماهيري مفهوم ضمنيًا - على الرغم من أن الجريمة ارتكبها أناس «لم يكونوا منحرفين ولا ساديين»، بل «كانوا طبيعيين للغاية وما زالوا» (أرندت). واقع الأمر أن الورطة التي وقعنا فيها منذ نصف قرن لن نخرج منها، بل إن الأسلاك الشائكة ازداد سمكها عبر السنين، وفقدت أوشفيتز قيمتها في التاريخ، وأصبحت مجرد مشكلة «يهودية» أو «ألمانية»، أصبحت ملكية خاصة لليهود والألمان وحدهم. أصبحت أوشفيتز في بؤرة اهتمام «الدراسات اليهودية»، واقتصر وجودها في التأريخ الأوروبي العام على ملاحظات هامشية أو فقرات عابرة. والمقالات النقدية عن الكتب التي تتناول الهولوكوست تأتي تحت عنوان «موضوعات يهودية». هذه العادات الأكاديمية رسَّختها معارضة المؤسسة اليهودية لأي محاولة، أيًا كانت، لـ «التجريد من ملكية» الظلم الذي تعرض له اليهود وحدهم. فإسرائيل تحرص على أن تكون هي الوصي الوحيد على هذه الملكية، بل والمستفيد الشرعي الوحيد منها. وهذا الاستحواذ السافر هو الذي حال دون تحوّل التجربة التي يقال إنها تجربة «يهودية خالصة» إلى مشكلة عالمية تخص الوضع الإنساني الحديث، ومن ثم إلى ملكية عامة تخص العالم أجمع. وبالمثل جرى تهميش أوشفيتز واختزالها إلى حدث ينحصر تفسيره في انحرافات التاريخ الألماني والصراعات الداخلية في الثقافة الألمانية وهفوات الفلسفة الألمانية وطبيعة الألمان القومية السلطوية المحيرة. أخيرًا، ربما يصل جنوح التفسير إلى ذروته باستخدام استراتيجيا تؤدي إلى تهميش الجريمة وتبرئة الحداثة في آنٍ، حيث تُستثنى الهولوكوست من فئة الظواهر المماثلة، وتفسيرها بدلًا من ذلك على أنها انفجار قوى ماقبل حداثية - همجية وغير عقلانية - يُفترض أنه قُضي عليها منذ زمن بعيد في المجتمعات المتحضرة «الطبيعية»، لكن لم تُروّض ويُتحكم فيها بما فيه الكفاية في ظل ما يقال إنها حداثة ألمانية ضعيفة أو غير سليمة. ومن

المتوقع أن تكون هذه الاستراتيجيا طريقة جيدة للدفاع عن النفس؛ فهي تعيد تأكيد أسطورة الأصل المرَضي التي تروي قصة الحضارة الحديثة على أنها انتصار العقل على العاطفة، والإيمان بهذا الانتصار على أنه تقدم في التطور التاريخي للأخلاقيات.

الأثر الكلي للاستراتيجيات الثلاث - سواء اتُبعت عمدًا أو عن غير عمد - لغز محير للمؤرخين الذين يشكون دائمًا عجز محاولاتهم الجادة عن فهم أهم حدث في القرن العشرين، وهو حدث كتبوا حكايته بمنتهى الدقة واستمروا في الكتابة عنه بالتفصيل. ويندب زول فريدليندر «شلل المؤرخين» والذي كان، في رأيه - المتفق عليه بشكل كبير - قد «نتج من التزامن بين ظواهر متعارضة، بل ومن التفاعل بينها: التعصب المسيحي والهياكل البيروقراطية والدوافع المرَضية والقواعد الإدارية والمواقف البائدة داخل مجتمع صناعي متقدم»، فكلنا وقعنا في شبكة سرديات التهميش، لذا نساعد في غزلها، ومن ثم نفشل في رؤية ما نحملق فيه، والشيء الوحيد الذي يمكننا ملاحظته هو التباين البعيد والمحير للصورة، واجتماع أشياء لا تسمح لغتنا باجتماعها، ومشاركة عوامل تخبرنا سردياتنا أنها تنتمي إلى أزمنة مختلفة. هذا التباين البعيد ليس اكتشافًا، بل هو افتراض، وهذا الافتراض هو الذي ولَّد الدهشة حتى أصبحت هناك حاجة إلى الفهم وإمكانية لوجوده.

في عام 1940، في قلب الظلمة، كتب فالتر بنيامين رسالة موجزة يجب أن ننصت إليها كما ينبغي في ضوء الشلل المستمر الذي يعانيه المؤرخون والاتزان الراسخ الذي يدعيه علماء الاجتماع: «هذا الذهول الذي نحن فيه لا يمكن أن يكون نقطة الانطلاق لفهم تاريخي حقيقي، **إلا إذا كان هذا الذهول يعني الإدراك بأن مفهوم التاريخ الذي ولد فيه يتعذر الدفاع عنه**.
والمتعذر الدفاع عنه هو مفهوم تاريخنا - الأوروبي - باعتباره ثورة الإنسانية على الحيوان الذي يسكن داخل الإنسان، وانتصار المنظومة العقلانية على وحشية الحياة الهمجية الفظة البشعة. والمتعذر الدفاع عنه

أيضًا هو مفهوم المجتمع الحديث باعتباره قوة تهذيبية جلية، ومؤسساته بوصفها قوى للتحضر، وقواعده الإلزامية كسدود منيعة تدافع عن الإنسانية الضعيفة ضد سيول الرغبات الحيوانية. إن كشف حقيقة تعذر الدفاع عن المجتمع الحديث ومؤسساته وقواعده هو الهدف الذي كُتبت من أجله هذه المحاضرة، وهو هدف يتماشى مع الكتاب الذي تعلق عليه هذه المحاضرة.

لكن دعونا نؤكد الفكرة: إن صعوبة إثبات تعذّر الدفاع عن أشياء يراها الخطاب السوسيولوجي بجميع المقاييس افتراضات عقلانية تعود في جانب كبير منها إلى الطابع الحقيقي للغة السرد السوسيولوجي؛ فحالها هي حال اللغات كلها، فهي تضع تعريفات لموضوعاتها، بينما تتظاهر بتقديم وصف لها. والمرجعية الأخلاقية للمجتمع هي مرجعية نفسها، حيث لا يحتاج المرء إلى تأكيد أن جميع السلوكات التي لا تخضع للقواعد التي يسنها المجتمع تُعتبر غير أخلاقية. فالسلوكات التي يقرها المجتمع تندرج تحت تعريف الخير ما دامت كل السلوكات التي يرفضها تندرج تحت تعريف الشر. ليس من السهل الخروج من الدائرة المفرغة، فأي إيحاء بوجود معرفة قبلية وأصول سابقة على المجتمع يُعد انتهاكًا للقواعد اللغوية العقلانية - العقلانية الوحيدة التي تسمح اللغة بها. إن توظيف اللغة السوسيولوجية يعني ضمنًا قبول صورة العالم الذي ترسمه تلك اللغة، علاوة على القبول الضمني لاستخدام الخطاب الناتج، حيث تعود كل إشارة للواقع الفعلي إلى العالم المرسوم. وصورة العالم التي رسمها الخطاب السوسيولوجي تخلق نسخة مطابقة من إنجاز السلطات التشريعية في المجتمع، لكنها تؤدي دورًا أكبر من ذلك كثيرًا، فهي تقمع إمكانية التعبير عن رؤى بديلة، وهو قمع يكمن فيه نجاح القوى التشريعية في المجتمع. ومن ثم، فإن مقدرة اللغة على وضع التعريفات تتممها قوى التمييز والتفرقة والقمع الكامنة في بنية الهيمنة الاجتماعية، كما أنها تكتسب شرعيتها وصدقيتها من هذه البنية.

البنية، من الوجهة الأنطولوجية، تعني الاطراد النسبي والتكرار إلى درجة الإملال والتتابع الرتيب للأحداث، أمّا من الوجهة المعرفية، فهي تعني القدرة على التنبؤ. ونحن نتحدث عن البنية حينما يوجد حيز من احتمالات غير موزعة بطريقة عشوائية، أي وجود أحداث أكثر احتمالية من غيرها. بهذا المعنى، نتحدث عن «بنية» السلوك البشري باعتباره جزيرة من النظامية في بحر من العشوائية. هذه النظامية غير المستقرة كانت أحد إنجازات المنظومة الاجتماعية، بل سِمتها الجوهرية القاطعة. والمنظومة الاجتماعية الشاملة تقوم على إخضاع سلوك وحداتها الخاصة إلى معايير **أداتية أو إجرائية، سواء كانت الأهداف خاصة أو كلية عامة،** مثل تفتيت حقول متجانسة نسبيًا عبر قمع أو تقزيم جميع السمات الأخرى الفارقة والمسببة للاختلاف. والأهم من ذلك أن المنظومة الاجتماعية الشاملة تقوم على نزع شرعية جميع المعايير الأخرى، ولا سيما المعايير التي تساعد سلوك الوحدات على مقاومة الضغوط النظامية المطردة، ومن ثم تحقق استقلالها عن الهدف الجمعي للمنظومة، ما يعني صعوبة التنبؤ بمسارات السلوك وإحداث الاضطراب والبلبلة.

يحتل الدافع الأخلاقي الصدارة بين المعايير التي وضعت على قائمة القمع، فهو من منظور المنظومة مصدر أكثر أنواع السلوك استقلالية، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به من منظور المنظومة الاجتماعية. إن استقلالية السلوك الأخلاقي نهائية وغير قابلة للرفض، وهي لا تخضع لأي قانون، ولا تخدم أي غرض خارجها، ولا تربطها علاقة بأي شيء خارجي، فلا علاقة لها بشيء يمكن مراقبته وتنميطه وتقنينه. وكما يقول ليفيناس، أعظم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين، السلوك الأخلاقي يستدعيه مجرد وجود الآخر كـ **وجه**، كسلطة من دون قوة. الآخر يطلب معاملة أخلاقية من دون تهديد بالعقاب أو وعد بالمكافأة، فمطالبه لا تحتاج إلى إقرار. ليس في إمكان الآخر أن يفعل أي شيء، وضعفه هو ما يُظهر قوتي وقدرتي على الفعل باعتبارهما مسؤولية أخلاقية. والفعل الأخلاقي هو كل شيء يتبع هذا

الإحساس بالمسؤولية. هذا على العكس من الفعل الذي يخلقه الخوف من العقاب أو الوعد بالمكافأة، فهو فعل لا يحقق النجاح، ولا يساعد على البقاء. وبما أن الفعل الأخلاقي منزّه عن الأغراض، فإنه لا يخضع لأي تشريع برَّاني أو حجة عقلانية، بل إنه يصمّ أذنه عن مفهوم الصراع من أجل البقاء، ومن ثم يلغي حكم «المصلحة العقلانية» ونصيحة الحفاظ على الذات من الهلاك من خلال الحسابات، فهذان الجسران يؤديان إلى عالم التبعية والخضوع للمؤثرات البرَّانية. ويؤكد ليفيناس أن وجه الآخر هو قيد مفروض على الصراع من أجل البقاء، لذا فهو يمنح الحرية المطلقة: حرية ضد جميع المؤثرات البرَّانية، ضد كل تبعية، ضد إصرار الطبيعة على الوجود. الأخلاق «لحظة كرم»: «إنسان يعمل ولا يكسب... يفعل الفعل تطوعًا وتكرمًا منه... إن فكرة الوجه تلك هي فكرة حب بلا مقابل وسلوك طوعي». وبفضل سمة الكرم هذه، لا يمكن إغواء الأفعال الأخلاقية أو إفسادها بالرشوة أو إخضاعها لنظام معين. والأنموذج الإدراكي للمنظومات الاجتماعية يرى العقل **العملي** في فكر كانط **غير عملي** بتاتًا... بل ويرى السلوك الأخلاقي لا فائدة منه بالمرة، بل يصبح السلوك الأخلاقي عاملًا مدمرًا، إذ إنه يُضيِّع الأمل في تحقيق اطراد السلوك والتنبؤ به. وبما أن الأخلاق غير قابلة للعقلنة، فلا بد من قمعها أو استبعادها تمامًا.

تحارب المنظومة الاجتماعية استقلالية التصرف الأخلاقي من خلال التحكم البرَّاني للعقلانيات الأداتية والإجرائية؛ إذ يحل القانون والمصلحة محل سخاء الدافع الأخلاقي وعفويته. والفاعل يواجه تحديات من أجل تبرير تصرفه وفق العقل كما يُحدده هدف السلوك أو قواعده. والأفعال التي يتم التفكير فيها والدفاع عنها بهذه الطريقة، أو يمكن الحديث عنها بهذه الطريقة، هي التي تلقى قبولًا في قائمة الأفعال **الاجتماعية** الصحيحة، أي الأفعال **العقلانية**. وهذه الأفعال العقلانية هي السمة الجوهرية للفاعل بوصفه فاعلًا اجتماعيًا. وبالمثل، فإن الأفعال التي لا تحقق الهدف المرجوّ ولا تتوافق والنظام الإجرائي تُعتبر **غير اجتماعية** وغير عقلانية -

وشخصية وذاتية. لذا، فإن خصخصة الأخلاق هي سبيل المنظومة العقلانية إلى استخدام أفعال الإنسان لأغراض اجتماعية.

نستشف من ذلك أن المنظومة الاجتماعية مبنية على تحييد التأثير المعطل والمحرر للسلوك الأخلاقي. ويتحقق ذلك من خلال عدد من الإجراءات المتكاملة: (1) توسيع المسافة الفاصلة بين الفعل وعواقبه، حيث تتخطى تأثير الباعث الأخلاقي؛ (2) استبعاد بعض من البشر «الآخرين» من فئة الموضوعات و«الوجوه» الكامنة الجديرة بمعاملة أخلاقية؛ (3) تزييف جميع عناصر الفعل البشرية الأخرى، وتحويلها إلى تجمعات ذات صفات وظيفية خاصة يتم عزلها حتى تصبح إمكانية إعادة تجميع الوجه غير واردة، وتصبح مهمة كل فعل غير خاضعة للتقويم الأخلاقي. من خلال هذه الإجراءات، لا تدعم المنظومة السلوك اللاأخلاقي، ولا ترعى الشر، كما يزعم بعض الذين يقللون من شأنها، لكنها لا ترعى الخير أيضًا، إنها لا ترعى إلا نفسها. إنها ببساطة تحوّل الفعل الاجتماعي إلى شيء ثانوي وخارج القانون الأخلاقي (Adiaphoric)؛ شيء لا علاقة له بالخير ولا بالشر، وشيء يمكن قياسه وفق معايير تكنيكية غرضية أو إجرائية، ولا يمكن قياسه وفق قيم أخلاقية. وبالمثل، فإن المنظومة تلغي فاعلية المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر ودورها الرئيس كقيد مفروض على «محاولة البقاء». وقد تصور فلاسفة علم الاجتماع في بداية العصر الحديث أن المنظومة الاجتماعية ما هي إلا تقدم عقلاني، وافترضوا أن هذه السمة تحديدًا هي بمنزلة خلود الإنسان الذي يتجاوز فناء الأفراد ووجودهم الاجتماعي. دعونا الآن نعرض الإجراءات التي تشكل المنظومة الاجتماعية وتُحيِّد الفعل الاجتماعي وتجعله خارج القانون الأخلاقي.

تتمثل نقطة الانطلاق في التخلص من آثار الفعل بعيدًا من القيود الأخلاقية، وهذا هو النجاح الهائل في تحويل الفعل إلى تنظيم هرمي للأوامر؛ فمجرد أن يُوضع الفاعل في «وضع الأداة الفاعلة»، وتفصله سلسلة من الوسطاء عن المصادر القصدية الواعية والنتائج النهائية للفعل،

قلّما يواجه الفاعل لحظة الاختيار أو ينظر إلى عواقب أفعاله، والأهم من ذلك أنه لا يدرك أن ما ينظر إليه هو عواقب أفعاله. وبما أن الأفعال كلها **تتوسطها** خطوات أخرى، وجميع الأفعال «مجرد» **أعمال وسيطة**، يصبح الشك في وجود أي علاقة سببية أمرًا مستبعدًا تمامًا من خلال الافتراض بأن الدليل ما هو إلا «نتيجة غير متوقعة»، أو «نتيجة غير مقصودة» لفعل محايد أخلاقيًا؛ مجرد خطأ من أخطاء العقل وليس فسادًا أخلاقيًا. فمن الممكن إذًا وصف المنظومة الاجتماعية بأنها آلة تجعل المسؤولية الأخلاقية عائمة، فالمسؤولية ليست مسؤولية شخص بعينه، ذلك أن مشاركة الجميع في الفعل النهائي صغيرة جدًا أو جزئية تنفي أي وظيفة سببية. إن تشريح المسؤولية وتبديد ما تبقى منها يشكلان من الناحية البنيوية ما تسميه أرندت «حكمًا بلا حاكم»، أمّا على المستوى الفردي، فهو يترك الفاعل بوصفه ذاتًا أخلاقية في حالة من الشلل والاستسلام أمام قوة المهمة والقواعد الإجرائية.

أمّا الخطوة الثانية، فأفضل وصف لها هو «عملية محو الوجه»، وهي تقوم على وضع موضوعات الفعل في مواضع يتعذّر على الناس فيها مواجهة الفاعل بوصفهم جديرين بمعاملة أخلاقية، بذلك تُستثنى موضوعات الفعل من فئة البشر التي من الممكن أن تواجه الفاعل بوصفها «وجوهًا إنسانية»، وعدد الوسائل المستخدمة في هذه الخطوة ضخم للغاية؛ فهو يبدأ من وسيلة نزع الحصانة الأخلاقية من العدو المزعوم، مرورًا بتصنيف مجموعات مختارة بين موارد المهمة التي يمكن تقويمها وِفق قيمتها التكنيكية والأداتية فحسب، وحتى إبعاد الغريب من التفاعل الإنساني المعتاد الذي يُصبح فيه وجهه مرئيًا وجليًا حيث يستدعي معاملة أخلاقية، وفي كل مرحلة يتلاشى تأثير المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر.

أما الخطوة الثالثة، فإنها تدمر موضوع الفعل كذات؛ فالموضوع طُمس في مجموعة صفات، بينما اختُزلت كُلية الذات الأخلاقية الفاعلة إلى مجموعة الأدوار أو الصفات التي لا يمكن أن يُنسب إلى أحدها صفة الحكم

الذاتي الأخلاقي. عندئذ، تُسلّط الأفعال على وحدات معينة، وتتجاوز أو تجتنب لحظة المواجهة مع أي تأثيرات أخلاقية مهمة؛ هذه هي حقيقة المنظومة الاجتماعية كما تجلت في النزعة الاختزالية الفلسفية التي روجت لها الحركة الوضعية المنطقية، فاختزال العنصر «س» إلى «ص»، و«ع»، و«غ» يعني أن «ص» «ما هو إلا» جمع «ص»، و«ع»، و«غ»، فلا عجب أن الأخلاقيات كانت هي الضحية الأولى للنزعة الاختزالية الوضعية المنطقية. ويبدو أن تأثير الفعل المُوجه على كُليِّة موضوعه البشري يسقط من الحسبان تمامًا، ولا يخضع للتقويم الأخلاقي باعتبار أنه ليس جزءًا من قصدية الفاعل.

إنَّ عرْضنا التحييد الأخلاقي الذي تمارسه المنظومة الاجتماعية قد جرى باستخدام لغة تعي أنها غير تاريخية ومتجاوزة الزمان والمكان. واقع الأمر أن التحييد الأخلاقي للفعل الإنساني يبدو إجراءً تأسيسيًا ضروريًا لأي وحدة كاملة من الوحدات الاجتماعية المتجاوزة للأفراد، ومن ثم، فهو إجراء ضروري لأي منظومة اجتماعية. وإذا كانت هذه هي الحال حقًا، فإن محاولتنا دحض أو زعزعة الإيمان التقليدي بالمرجعية الاجتماعية للأخلاق لا تقدم إجابة عن السؤال الذي أثاره القلق الأخلاقي في المقام الأول. إنه لصحيح أن تصور المجتمع على أنه آلة تحييدية يفسر الوحشية المستوطنة في التاريخ البشري على نحو أفضل كثيرًا من النظرية التقليدية عن الأصل الاجتماعي للأخلاق، فهو يُفسر بصورة أخص كيف أن في وقت الحروب والحملات والاستعمار أو النزاعات الداخلية تُصبح الكيانات الجمعية العادية قادرة على القيام بأفعال، لو قام بها شخص بمفرده لفسِّرت أنها أفعال سيكوباتية. لكن هذا التصور يظل عاجزًا عن تفسير الظواهر المروعة في عصرنا الحديث مثل الغولاغ وأوشفيتز وهيروشيما. تلك الأحداث المحورية في هذا القرن جديدة في نوعها، وتدل على ظهور سمات جديدة حديثة لم تكن ملمحًا عامًا للمجتمع الإنساني، ولم تعهدها مجتمعات الماضي. لماذا؟ **أولًا**، إن أبسط الأشياء الجديدة كل الجدة

وأوضحها هو معدل القوة التدميرية الكامنة في التكنولوجيا التي توجه اليوم لخدمة الفعل المُحيَّد أخلاقيًا. تلك القوة الجديدة الهائلة تدعمها اليوم وتعززها الفاعلية العلمية المتنامية للعمليات الإدارية؛ فمن الواضح أن تكنولوجيا العصر الحديث تدفع إلى الأمام أهداف الفعل المنظم اجتماعيًا. والنطاق الحالي لهذه التكنولوجيا يشير إلى تغير كمي فحسب. لكن هناك نقطة معينة يُولِّد فيها هذا التوسع الكمي سمة جديدة؛ تلك النقطة يبدو أنه جرى تجاوزها في العصر الذي نطلق عليه الحداثة. صحيح أن عالم التقنية والأدوات (Technee)، عالم التعامل مع ما هو غير بشري أو العالم البشري في صورة غير بشرية، كان يُعَامَل دائمًا على أنه عالم محايد أخلاقيًا بفضل نفعية الاستبعاد من عالم الواجبات الأخلاقية. لكن هانز يوناز يخبرنا أن في المجتمعات التي لا تتسلح بالتكنولوجيا الحديثة «كان الخير أو الشر الذي يسعى إليه الفعل قريبًا جدًا من أداء الفعل، سواء في تنفيذ العملية أو في هدفها المباشر... كان نطاق فاعلية الفعل محدودًا»، وكانت عواقبها ونتائجها الممكنة محدودة. أما الآن، فإن «مدينة البشر تنتشر فوق الطبيعة بأكملها، بل واغتصبت عرشها»؛ فالآثار المترتبة على الفعل تهيمن على الزمان والمكان على حد سواء. وكما يرى يوناز، أصبحت هذه الآثار **تراكمية**، أي إنها تتجاوز الزمان والمكان، وربما تتجاوز، كما يخشى كثيرون، قدرة الطبيعة على المداواة الذاتية، وينتهي الأمر بما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور **التدمير الشامل** (Total Annihilation)؛ فالتدمير التقليدي ربما يبدو عملية تطهيرية خلال عملية خلاقة تستهدف التغيير، بينما التدمير الشامل لا يترك أي مجال لأي بداية جديدة. هذا التطور الحديث للتدمير استحدثه التكنيك الاجتماعي الأبدي الخاص باستبعاد الفعل الأخلاقي من عالم الواجبات الأخلاقية، واتسع نطاقه وازدادت فاعليته إلى درجة أنه أصبح من الممكن توظيف الأفعال في خدمة أهداف منبوذة أخلاقيًا على نطاق واسع فترة طويلة الأمد. بالتالي، ربما

تصل عواقب الأفعال وآثارها إلى درجة يتعذر اجتنابها أو إصلاحها من دون إثارة شكوك أخلاقية أو حتى من دون توخٍ للحيطة والحذر.

ثانيًا، تزامن مع ظهور القوة الجديدة للتكنولوجيا التي صنعها الإنسانٍ ضعف الحدود التي فرضها البشر عبر آلاف السنين على سيادتهم على كلٍ من الطبيعة وإخوتهم من البشر. وهذا ما أطلق عليه ماكس فيبر **«فك السحر عن العالم»**، وهو أيضًا ما أطلق عليه نيتشه **«موت الإله»**. الإله يعني، في المقام الأول، وجود حد لقدرة الإنسان؛ حد يفرضه ما **يرجو** الإنسان فعله على ما **يستطيع** الإنسان **فعله** أو ما **يجرؤ على فعله**. إن القدرة الإلهية المطلقة تضع حدًا لما هو مسموح للإنسان بأن يفعله أو يجرؤ على فعله. وقد وضعت الوصايا حدودًا لحرية البشر كأفراد، لكنها وضعت أيضًا حدودًا لما يستطيع البشر معًا كمجتمع أن يشرعوه؛ فهي توضح أن قدرة الإنسان على تشريع مبادئ العالم واستعمالها مقيدة ومحدودة في الأصل. لكن العلم الحديث، الذي حل محل الإله، أزال هذه العقبة، بل خلق وظيفة شاغرة بعد أن أصبح منصب مدير مكتب التشريع الأعلى، ومصمم نظام العالم ومديره، خاليًا الآن وبشكل مخيف. كان لا بد من شغل هذا المنصب وإلا... صحيح أن العرش قد نُزع من الإله، لكن العرش ما زال في مكانه. وكان خلو العرش على مدار العصر الحديث فرصة مغرية لجميع المغامرين والحالمين؛ إذ ظل الحلم بالنظام المحكم والانسجام الكامل برَّاقًا قويًا، ويبدو أنه أقرب إلى الواقع الآن أكثر من أي وقت مضى؛ إذ أصبح في مقدرة البشر الذين كُتب عليهم الفناء تحقيق هذا الحلم وضمان هيمنته وسطوته. وتحول العالم إلى بستان ملك للإنسان، لكن يقظة البستاني هي فحسب التي تستطيع أن تحمي ذلك البستان من فوضى البرية. وأصبح من شأن الإنسان، ومن شأنه هو فحسب، أن يحكم بأن الأنهار تجري في الاتجاه الصحيح، وأن الغابات لا تشغل مكان الحقل الذي يجب أن ينمو فيه نبات محدد. وأصبح من شأن الإنسان، ومن شأنه هو فحسب، أن يتأكد من أن الغرباء لا يحجبون شفافية النظام المشروع، وأن الانسجام الاجتماعي لا

تفسده الطبقات الشرسة، وأن اتحاد الشعب لا تلوثه الأجناس المختلفة؛ فالمجتمع غير الطبقي، مجتمع النقاء العرقي، المجتمع الأعظم، هذا المجتمع هو مهمة الإنسان الآن... مهمة عاجلة، مسألة حياة أو موت. إن وضوح العالم ومهمة الإنسان، وهو وضوح كفله الإله من قبل ولكن فُقد الآن، كان لا بد من أن يستعيده الإنسان على الفور، معتمدًا هذه المرة على فطنته وألمعيته ومسؤوليته (أم عدم مسؤوليته؟).

إن اتحاد القوة المتنامية والعزم الحر على استخدام تلك القوة في خدمة نظام مُصطنع هو ما أعطى قسوة الإنسان تلك السمة **الحديثة**، وهو ما جعل جرائم الغولاغ وأوشفيتز وهيروشيما ممكنة، بل وربما من المحال اجتنابها. لكن هناك إشارات كثيرة إلى أن هذا الاتحاد انتهى الآن، وينظر بعض الناس إلى انتهائه على أنه مرحلة نضوج الحداثة، وأحيانًا يقال إنه نتيجة غير متوقعة للحداثة، وأحيانًا أخرى يقال إنه بداية عصر مابعد الحداثة، لكن التحليلات كلها تتفق ومقولة بيتر دراكر الموجزة: «لن يكون الخلاص على يد المجتمع بعد الآن». صحيح أن هناك مهمات كثيرة يجب أن يقوم بها الحكام من البشر، لكن خلق نظام كامل للعالم ليس من هذه المهمات. إن البستان العالمي الكبير انقسم إلى قطع صغيرة لا حصر لها، ولكل منها نظامه الخاص؛ ففي عالم يكتظ بأصحاب مهنة البستنة المثقفين والمنتشرين في الأرجاء كافة، ما عاد هناك مكان للبستاني الأعظم.

ليس في وسعنا أن نتطرق هنا إلى تفصيلات الأحداث التي أدت إلى انهيار البستان الأعظم. وأيًا يكن السبب، فهذا الانهيار، في رأيي، خبر سار من مناح عدة. والسؤال هو: هل يمكن اعتبار هذا الانهيار بداية جديدة لأخلاقيات التعايش الإنساني؟ وإلى أي مدى يؤثر في اهتمامنا بظاهرة تحييد أو استبعاد الفعل الاجتماعي من عالم الواجبات الأخلاقية، ولا سيما فهمنا للأبعاد التدميرية التي اكتسبتها هذه الظاهرة بفضل ظهور التكنولوجيا الحديثة؟

هناك مكاسب معدودة، أو معدومة، من دون خسائر. إن رحيل البستاني الأعظم واختفاء رؤية البستنة العظمى جعلا العالم مكانًا أكثر **أمنًا**؛ إذ تلاشت الإبادة القائمة على فكرة الخلاص. لكن هذا وحده لا يكفي ليجعل العالم آمنًا، فهناك مخاوف جديدة حلت محل المخاوف القديمة، أو بمعنى آخر، بعض من المخاوف القديمة انبثق من ظلال مخاوف أخرى قُضي عليها أو في طريقها إلى الزوال. وأنا أميل إلى مشاركة هانز يوناز الرأي وأحذر من أن مخاوفنا الأساسية ترتبط الآن إلى حد كبير ومتزايد بالدمار الذي تهدد به طبيعة الديناميات غير المقصودة للحضارة التكنيكية، وذلك أكثر من ارتباطها بالمعسكرات والانفجارات النووية المقصودة، وكلاهما يتطلب وضوح الأهداف الرئيسة واتخاذ قرارات واعية بالأهداف. ويُعزى ذلك إلى أن عالمنا تحرر من مهمات الرجل الأبيض والبروليتاريا والعِرق الآري؛ تحرر من الغايات والمقاصد كافة، ومن ثم تحول إلى عالم الوسائل التي لا تحقق غاية سوى إعادة إنتاج نفسها وتعظيمها. وكما قال جاك إلول، التكنولوجيا تتطور اليوم **لأنها تتطور**، والوسائل التكنولوجية تُستخدم لأنها متاحة، والجريمة الوحيدة التي ما زال العالم يرى أنها لا تُغتفر في عالم اختلطت فيه القيم هي عدم استخدام الوسائل التي صنعتها التكنولوجيا أو أوشكت على توفيرها في المستقبل. فإذا كان ذلك في إمكاننا، فلماذا بحق السماء لا نفعل؟ إن تكنولوجيا اليوم لا تخدم حل المشكلات، بل إن إمكانية الحصول على التكنولوجيا هي التي تعيد تعريف الجزئيات المتتابعة للواقع الإنساني على أنها مشكلات تحتاج إلى حل. وعلى حد قول كل من فينر (Wiener) وكان (Kahn)، ينتج التطور التكنولوجي وسائل تفوق الحاجات، ويتوق إلى حاجات حتى يشبع القدرات التكنولوجية...

إن سيادة التكنولوجيا المتحررة من القيود تعني أن القصد السببي استُبدل ليحل محله الهدف والاختيار. فليس هناك أي مرجعية فكرية أو أخلاقية يمكن تصورها من أجل تقويم أو نقد اتجاهات التكنولوجيا سوى التقويم الرشيد للإمكانات التي خلقتها التكنولوجيا. ويصل منطق الوسائل إلى قمة

نجاحه عندما تختفي الغايات في أزمة حل المشكلات. والطريق إلى سيادة سلطة التكنولوجيا أصبح واضحًا بإزالة آخر ما تبقى من المعنى. ولنتذكر تحذير الشاعر بول فاليري واستشرافه المستقبل في مطلع القرن العشرين: «يمكننا القول إن كل ما نعرفه أو كل ما نستطيع أن نعرفه سينتهي بمعارضتنا أنفسنا وما نحن عليه»، وقيل لنا، ونحن صدّقنا، إن التحرير والحرية يعنيان الحق في اختزال الآخر، وباقي العالم، إلى موضوع (Object) تنحصر فائدته في قدرته على تحقيق الرضا والإشباع؛ فمن خلال فاعلية تفوق أشكال التنظيم الاجتماعي كافة، استطاع المجتمع الخاضع لسيادة التكنولوجيا التامة أن يطمس معالم الوجوه، هكذا وصل تحييد الروابط الإنسانية الاجتماعية إلى أبعد الحدود.

لكن هذا كله ليس سوى جانب واحد للحقيقة البازغة، إنه «عالم الحياة»، العالم الذي يعلو فوق الحياة اليومية للفرد. وأمّا الجانب الآخر، فهو أيضًا التطور المتقلب الغريب للإمكانات التكنولوجية وتطبيقاتها والتي كلما توافرت لديها الأدوات ربما أدّت بكل سهولة، ومن دون أن يشعر أحد، إلى موقف «الكتلة الحرجة»، وهو موقف يُصبح فيه العالم من صنع التكنولوجيا، لكن لا يمكن أن تحكمه التكنولوجيا. فمثل الرسم الحديث أو الموسيقى الحديثة أو الفلسفة الحديثة من قبل، ستصل التكنولوجيا الحديثة إلى نهايتها المنطقية وتضع بنفسها امتناعها. وحتى نمنع مثل هذه النتيجة، كما يؤكد جوزف فيزنباوم، لا بد من ظهور أخلاقيات جديدة، أخلاقيات للعواقب البعيدة، أخلاقيات تتناسب والآثار التي تحدثها العملية التكنولوجية وتوغلها العجيب في الزمان والمكان. إنها أخلاقيات مختلفة عن جميع الأخلاقيات التي ألفناها؛ أخلاقيات تعلو العقبات الاجتماعية الناجمة عن الأفعال الوسيطة والاختزال الوظيفي للذات الإنسانية.

هذه الأخلاقيات الجديدة ضرورة منطقية في عصرنا إذا كان العالم الذي حول الوسائل إلى غايات سينجو من العواقب المحتملة لما صنعه. أمّا عن كون هذه الأخلاقيات خطوة عملية أم لا، فهذا أمر مختلف؛ فالأجدر بنا

نحن علماء الاجتماع ودارسي الواقع الاجتماعي والسياسي أن نشك في جدوى الحقائق التي يثبت الفلاسفة منطقيتها الساحقة وضرورتها الملحّة. والأجدر بنا نحن علماء الاجتماع أن نلفت انتباه البشر إلى الفجوة بين الضرورة والواقع، بين أهمية الحدود الأخلاقية لبقاء البشرية والعالم الذي يُصِر على أن يعيش، في سعادة وربما إلى الأبد، من دون هذه الحدود.

محاضرة جائزة أمالفي الأوروبية، 24 أيار/مايو 1990

واجب التذكر، لكن ماذا نتذكر؟
كلمة ختامية لطبعة عام 2000

«من يتحكم في الماضي يتحكم في المستقبل، ومن يتحكم في الحاضر يتحكم في الماضي»

جورج أورويل

عندما بدأت، منذ عشرة أعوام مضت، الكتابة عن القرابة الاختيارية بين الهولوكوست والحداثة، لم أكن أبتغي تفسير الهولوكوست، بل فهم الحداثة. اعتقدت وقتذاك أن من منطلق المعنى المألوف لفكرة التفسير سأتناول الهولوكوست باعتبارها سلسلة من الأسباب والنتائج، وأنني لن أفعل شيئًا سوى تفسيرها بأنها حدث تاريخي وقع وانتهى؛ إذ بذل المؤرخون المتميزون جهدًا عظيمًا، وسجلوا الأحداث والقرارات والوقائع كلها، وكل من يريد أن يطلع على أعمالهم في إمكانه أن يعرف هوية القتلة والضحايا والمستضعفين، الفرحين بنجاتهم أو المتفرجين غير المكترثين. من الممكن أن نستمر إلى الأبد في فحص سجلات أرشيفية ويوميات لم تمسها يد حتى الآن، ونضيف أسماء إلى قائمة القتلة، ونوسع مكتبة الدراسات والبحوث عن الأحداث التي تندرج تحت أفظع أنواع القتل الجماعي الشامل والموجه والممنهج في تاريخ البشرية، لكن هذه البحوث لن تقدم جديدًا؛ صحيح أن حجم الحقائق سيزداد، لكن لن تزداد المعرفة أو فهم الواقع.

صحيح أن الفضل يعود إلى المؤرخين في معرفتنا المتزايدة على مدار السنين بالكيفية الصحيحة التي حدثت بها الهولوكوست، لكن هناك تأخرًا شديدًا في الجهد الذي يبذله المفكرون وعلماء الاجتماع من أجل فهم المعنى الذي تنطوي عليه تلك المعرفة في ما يتعلق بالصورة التقليدية السائدة للمجتمع الحديث، بل، إذا أردنا الدقة، لم يُبذل جهد حقيقي منذ أن نادى بذلك أدورنو وأرندت. لذا، عزمت على الانطلاق من النقطة التي وصل إليها أدورنو وأرندت في المهمة التي لم تنتهِ. تمنيت أن أدعو زملائي من مفكري علم الاجتماع إلى الاهتمام بالعلاقة بين الهولوكوست وبنية الحياة

الحديثة ومنطقها، والتوقف عن رؤية الهولوكوست كحادثة غريبة في التاريخ الغربي الحديث، والنظر إليها كواقعة تنتمي إلى هذا التاريخ، بل وكجزء أساس **منه**، بمعنى أنه لا يمكن الاستغناء عنها في فهم موضوع هذا التاريخ وإمكاناته، ونوع المجتمع الذي نشأ عنه هذا التاريخ والذي نعيش فيه جميعًا.

أُدرك الآن أنني أخطأت، لا لأن دعوتي قُدمت بطريقة خاطئة، أو لأنها لم تلقَ أي اهتمام، ولا لأن هناك شيئًا في طبيعة مفكري علم الاجتماع المعاصرين أو أعمالهم حالت دون قبول مغزى الهولوكوست وفهمها من أجل فهم طبيعة الحداثة؛ على النقيض من الرأي الذي ذهبت إليه، كلما ذُكرت الهولوكوست في الفكر الاجتماعي الحديث، لم يكن هناك شيء تحت المجهر سوى هذا المغزى الذي اعتقدت أنه تعرض للإغفال. واقع الأمر أن الباحثين الذين يتحدثون عن الهولوكوست في معظمهم أو يكتبون عنها - صراحة أو ضمنًا، عن وعي أو عن غير وعي - قلّما انشغلوا بشيء أكثر من انشغالهم بهذا المغزى. إنهم مهتمون بوجود أو غياب الصلة بين الهولوكوست وجوهر الحداثة، ومن ثم الحق في إنقاذ سفينة الحياة، أو الواجب الذي يحتم مراجعة بعض أهم الافتراضات التي وضعتها الحداثة عن طبيعة مشروعها، تلك الافتراضات التي على الحداثة أن تتمسك بها إذا كان لمشروعها أن يستمر بشكله السائد الذي تشكّل عبر التاريخ.

أما ما لم أدركه في صورته الكاملة منذ عقد مضى، واتضح لي الآن، هو أن الصمت كان في تناغم تام مع الكلام؛ فعندما يظهر موضوع الهولوكوست في الخطاب السوسيولوجي العلمي، يكون الموضوع الحقيقي للمناقشة - وبالطبع أكثر الموضوعات إثارة للمشاعر والجدل - ليس السؤال عما حدث في التاريخ، بل طبيعة العالم الذي نسكنه الآن. والأجندة الخفية لخطاب الهولوكوست الحالي تسأل عما يمكن أن تقوله حقائق الهولوكوست عن الإمكانات الخفية لحياتنا المعاصرة. فما إن تتم تسوية مشكلة الذنب الذي اقترفه مجرمو الهولوكوست، حيث تفقد هذه المشكلة مع مرور الوقت

جزءًا كبيرًا من ضرورتها وأهميتها العملية، حتى تصبح القضية الكبرى الوحيدة هي براءة سائر البشر، ولا سيما براءتنا نحن الغربيين.

الإنتاج الاجتماعي للذنب والبراءة

> في العصور الأكثر بساطة وبراءة، عندما كان الطاغية يدمر المدن كي يعلو شأنه ويسمو مجده، وعندما كان الأسرى يُكبّلون في عربات الغزاة ويُجرّون في الطرقات المبتهجة بالنصر، وعندما كان يُلقى بالأعداء إلى الحيوانات المفترسة أمام الجماهير المحتشدة، أمام هذه الجرائم كان في إمكان صوت الضمير أن يظل حيًا، وأن تظل ملكة الحكم واضحة. لكن أمام معسكرات السخرة التي ترفرف فوقها أعلام الحرية، والمذابح التي تُرتكب باسم إنقاذ البشرية أو استلهام القوى المتجاوزة للإنسان، تصبح ملكة الحكم عاجزة؛ ففي اليوم الذي ارتدت فيه الجريمة عباءة البراءة، من خلال التناقض الغريب الذي يتسم به عصرنا، أصبحت البراءة هي التي تحتاج إلى الدفاع عن نفسها[(242)].

هذا ما أكده ألبير كامو قبل ظهور كتاب **إيخمان في القدس** في نيويورك، وحتى قبل أن يظهر إيخمان نفسه، بطل الكتاب، في القدس. أوضح كامو أن السؤال عن إمكان اتّباع الجريمة قواعدَ المنطق واتباع «القتل للأسس العقلانية» هو «السؤال الذي فرضته علينا دموية القرن العشرين ووحشيته»، «نحن في استجواب»، وربما نرفض الإنصات إلى السؤال، ونتعايش مع أبدية الشر وأزلية القتل، ونُعَرِّض أنفسنا للخطر، بل ونخاطر بإنسانيتنا التي في جوهرها تعني أننا لسنا بهائم، وأن وجودنا وجود أخلاقي.

يذكر كامو أن هيثكليف في رواية **مرتفعات وذرينغ** (*Wuthering Heights*) كان مستعدًا لقتل الجميع ليفوز بمحبوبته كاثي، «لكنه لم يكن قط ليزعم أن القتل شيء معقول أو قابل للتبرير نظريًا». لم يكن هيثكليف يمتلك مهارات التنظير، فهو لم يضع نظريات، ولم يكن في حاجة إلى نظرية. وقع في حب كاثي وكان يريدها، وهذا هو السبب الوحيد الذي دفعه إلى القتل؛ هذا إذا احتاج إلى سبب. ولو كان هيثكليف ارتكب جريمة القتل، لكان هذا القتل **جريمة من جرائم الانفعال العاطفي**، والتصرف من منطلق **الانفعال**

العاطفي يعني تغييب العقل، الهوى هو غياب العقل. وعندما نتحدث بلغة الانفعال العاطفي، فنحن نتحدث بلغة اللاعقل، فالانفعال العاطفي والعقل لا يلتقيان، فإذا ظهر أحدهما، يتضاءل الآخر ويتلاشى.

شنت الحداثة حربًا ضد العاطفة وكتبت كلمة «**العقل**» بخط عريض على رايتها الخفاقة: **بهذا الشعار سيتحقق النصر** (in hoc signo vinces)؛ فالعقل الحديث يجتنب الانفعال العاطفي، بل ويزدريه ويثبت فشله في جميع تبدياته. هكذا، يرفض العقل، من دون أي ظلم، أن يتحمل مسؤولية جرائم الانفعال العاطفي. ومن يقتل بدافع الحب أو الكراهية فهو خارج منظومة الحداثة. فليس هناك شيء له علاقة بالحداثة في جريمة الانفعال العاطفي، ومن الصعب إدانة الحداثة عندما يرفض أو يفشل بعض الرجال والنساء في الاستماع إلى صوت العقل ويتخذون إلههم هواهم. ليست الحداثة بحاجة للاعتذار عن جرائم الهوى والعاطفة. وإذا جاء اليوم الذي تعتذر فيه الحداثة، فسيكون اعتذارها عن تهاونها في أداء مهمتها التحديثية كما ينبغي، أو عن إهمالها أو تأخرها في ذلك.

ما دام في مقدور الإنسان أن ينسب الجرائم إلى هوى مرتكبيها، تسهل إدانة الجريمة من دون إثارة أسئلة كبرى عن طبيعة الحياة الحديثة. العقل يستنكر الكره الأعمى والحب الأعمى. والناس في معظمهم - الناس مثلنا - ينصتون إلى صوت العقل ولا يتركون مشاعر الكراهية والنفور تتملك من أفعالهم وتُذيب عداوتهم في دماء جيرانهم. لكن ليس جميع الناس بهذا النبل و«التحضر»؛ فبعضهم لا يكف عن ارتكاب أعمال شريرة. وعندما يُطلب تفسير تلك الأعمال، يتناسى العقل الحديث إقراره سيادة سلطته. لماذا يرتكب بعض الناس أعمالًا شريرة؟ لأنهم أشرار. لماذا هم بهذه القسوة؟ لأنهم بهذه القسوة. لماذا يقومون بأعمال وحشية؟ لأنهم متوحشون. لماذا يُقدم أناس على قتل اليهود؟ لأنهم يحبون قتل الناس أو لأنهم يكرهون اليهود أو لكلا السببين، بالتالي فإن قتل الناس، خصوصًا اليهود، يسعدهم.

هذه الصيغ الإخبارية كلها حشو واضح في الكلام، والحشو ما هو إلا خطأ صريح في المنطق الذي لا يستقيم والانضباط الذاتي الذي وسم به العقل نفسه. لماذا قتل رجال هتلر اليهود؟ لأنهم معادون للسامية. كيف عرفت أنهم معادون للسامية؟ لأنهم قتلوا اليهود (عليك أن تنسى قتل 250,000 إنسان، وهو أكثر من ثلث العدد الإجمالي للغجر، عليك أن تنسى أيضًا قتل 360,000 من الألمان المختلين عقليًا و«المنحرفين جنسيًا»، هؤلاء كلهم تبعوا اليهود أو سبقوهم إلى أفران الغاز والمحارق). ولو استمرت مقولات كهذه في تقديم نفسها كتفسيرات، فلا بد من أن الدافع وراء ذلك كان شيئًا آخر غير منطق البحث العلمي. هذا «الشيء الآخر» هو توزيع أو إعادة توزيع الذنب والبراءة؛ فالقضية هي كيف نُدين المجرمين ونتأكد في الوقت نفسه من سلامة البراءة التي ينعم بها الرجل الحديث والمرأة الحديثة والمجتمع الحديث الذي جعلهم في هذه الصورة؟ والتبرئة هي الوجه الآخر للعملة، وهذا الوجه الآخر هو الذي يعطي العملة قيمتها، بل ويجعلها جذابة ومرغوبًا فيها. وسط هذا الخلط، ننسى تمامًا الأسئلة المزعجة التي طرحها كامو عن معسكرات السخرة التي ترفرف فوقها رايات الحرية والمذابح التي تُرتكب باسم إنقاذ البشرية.

قبل ميلاد هتلر وستالين، وقبل أن تُكتب عبارة «العمل سيُحقق لك الحرية» على بوابات معسكر أوشفيتز، وقبل أن تُقتل الجموع الضخمة من الشعوب من أجل حب البشرية، كانت الحداثة قد خيمت على الحياة عندما كشف نيتشه عن المفارقة العجيبة والمرعبة لحضارتنا الغربية:

> الرجال الذين التزموا تمامًا الأعرف والتقاليد والاحترام والأدب والعرفان بالجميل... الرجال الذين تُظهر معاملاتهم أنهم يمتلكون قدرًا كبيرًا من الحنكة والاتزان واللطف والإخلاص والصداقة... هؤلاء الرجال أنفسهم مجرد أن يذهبوا إلى الخارج حيث يوجد الغريب، **الغريب** المطلق... يخرجون من بين موكب مقزز لأعمال قتل وحرق واغتصاب وتعذيب بنفس مبتهجة مطمئنة كما لو كانت الأعمال التي نفذوها مجرد مزاح أو لعبة للضحك، مقتنعين بأنهم ألهموا الشعراء بمادة ثرية للتغني والمديح(243).

هذه المفارقة لا تقبل التفسيرات البسيطة، لكنها أيضًا مفارقة مرعبة. ما القضية هنا؟ هل هؤلاء الوحوش يبتغون الهروب من القفص الخانق الذي يسمّونه الحضارة، ومن ثم الرجوع بتنهدة الراحة المدوية إلى طبيعتهم الحق كما يقول نيتشه؟ أم هل كانوا واسعي الحيلة في وقت ما، ثم ضاعت حيلتهم، لذا جُرّدوا من مقوماتهم ومعارفهم وقدراتهم العقلية الفائقة، وأُلقي بهم إلى عالم غريب، وأصبحت قواعد اللعبة التي كانوا يلعبونها ملغاة أو غير قابلة للتطبيق؟ هاتان الإجابتان مقبولتان، لكن لا تمكن برهنتهما، ولا جدوى من الدفاع عن مزاياهما الجوهرية (لا الأداتية). هناك استنتاج وحيد يبدو صحيحًا توصل إليه روبرتو توسكانو وقدّمه بوضوح أنموذجي[(244)]: الموضوع هنا ليس محاولة لتفسير العنف الفردي المتأصل في الأهواء الشخصية والكراهية والطمع. على العكس تمامًا، فمن الواضح أن آليات النوعين الأساسيين للعنف (الفردي والجماعي) مختلفة وتتبدى بأشكال مختلفة في الأشخاص أنفسهم، الذين يُبدون ميلًا مختلفًا تمام الاختلاف إلى اللجوء إلى العنف الجماعي في مقابل العنف الفردي.

كشف توسكانو ما يجعل كلا الموقفين ومظاهر العنف المتشابهة في ظاهر الأمر في حالة اختلاف جذري، كما أنه أوضح لماذا يتطلب هذان الموقفان وتلك المظاهر تفسيرات مختلفة. فعلى النقيض من العنف الفردي، نجد أن «العنف الجماعي شيء مجرد»؛ «فليس بالضرورة أن يكون الجيران أفرادًا حقيقيين محبوبين من الناس، لكنهم يكونون محبوبين أو مكروهين لأسباب ملموسة لا مجردة. وعلى العكس من ذلك، من أجل تطبيق العنف الجماعي على الجار باعتباره عضوًا في جماعة معينة، لا بد من أن يُطمس وجه الفرد الواقعي، ولا بد من أن يتحول الشخص إلى صورة مجردة.

القتل باستهداف الفئة المجردة

إن التجريد هو إحدى القوى الرئيسة للعقل الحديث. وعندما تُطبق قوة التجريد على البشر، فإنها تعني طمس الوجه، وأي ملامح تبقى من الوجه تكون علامة على الانتماء إلى فئة وبطاقة العضوية فيها، والمصير المحتوم لصاحب الوجه ينحصر في المعاملة المُعدَّة لـ **الفئة** التي يُعتبر صاحب الوجه مجرد **عينة** منها. ويتمثل التأثير الكلي للتجريد في أن القواعد التي تتبع عادة في التعاملات الشخصية، خصوصًا القواعد الأخلاقية، لا تتدخل عندما يتم التعامل مع فئة ما، بما في ذلك العناصر التي تقع في هذه الفئة، على أساس أنها صُنِّفت هكذا لا غير.

اعتنى التشريع والدعاية والإدارة النازية للمجتمع بفصل «اليهودي المجرد» الوحيد والأوحد عن كثير من «اليهود الواقعيين» (Concrete Jews)، الذين يعرفهم الألمان جيرانًا أو زملاء في العمل، إضافة إلى تحويل جميع «اليهود الواقعيين» إلى صور مجردة من خلال الاستبعاد والترحيل والسجن؛ فالإبادة تختلف عن جرائم القتل الأخرى في أن لديها **فئة مستهدفة**؛ فاليهود كصور مجردة هم وحدهم أهداف الإبادة. وهذا النوع من القتل لا يبالي باختلاف العمر، ولا النوع، ولا السمات الشخصية، ولا الطابع الأخلاقي. فحتى تجري الإبادة، يجب أولًا أن تُمحى الفروق بين الأفراد، وأن تُذوّب الوجوه في وعاء الفئة المجردة. فنجد أن شترايشر، وهو رئيس تحرير سيئ السمعة لـ *Der Stürmer* (**دير شتورمر**) السيئة السمعة هي الأخرى، حاول جاهدًا تزييف الصورة الإدراكية النمطية عن «اليهودي» والترويج لها كي تتطابق والصورة المطبوعة في أذهان القراء عن اليهود الواقعيين الذين يعرفونهم من خلال التعامل اليومي. بل إن هيملر وجد أن من الضروري توبيخ الصفوة المصطفاة من رجال الـ «إس إس»: «كل عضو من أعضاء الحزب النازي يقول إنه لا بد من إبادة الشعب اليهودي، هذا أمر واضح، وهو جزء من برنامجنا، إبادة اليهود، نعم الإبادة، وسنفعل ذلك، لكن بعد ذلك أتى 80 مليون من الألمان الطيبين، كلٌّ معه صورة عن اليهودي المحترم. أمّا الصور الباقية عن اليهود فهي

صور خنازير، لكن هذه الصورة من الدرجة الأولى». كان يُحظر على الألمان المحترمين أن تكون لهم معرفة بيهود محترمين؛ محترمون **لأنهم** «يخصّونهم»: الجيران القريبين، والأطباء المخلصين أو أصحاب المتاجر الطيبين. وحوالى ستة ملايين يهودي قُتلوا جملةً واحدة ليس لأي شيء فعلوه، ولكن بسبب الطريقة التي صُنِّفوا بها، وهذا هو أيضًا ما حدث في الآونة الأخيرة في ساعة أخرى من ساعات الانتصار التام للبيروقراطية الحديثة عندما قامت العصابات المسلحة من جماعة الهوتو والتوتسي في رواندا بإظهار ضحاياها واختلافها عن غيرها ممن يشتركون معها في الهيئة واللغة والدين، لكنها قامت بدور القتلة لا بدور القتلى، فقط وفق بيانات **جوازات السفر الخاصة بهم**.

جاء جوك يانغ بمصطلح «التصنيف الجوهراني» (Essentialization) ليشير إلى الميل نحو «تصنيف» الآخرين إلى فئات وأنماط جوهرية لا تتغير ولا تتبدل، وربما يكون هذا الميل طبيعيًا لدى البشر، لكن جورج زيمل يرى أنه يدعم بكل تأكيد وبراعة القوة الحديثة ومهارتها في التجريد، فيتم توظيفه واستغلاله على نطاق واسع في العصر الحديث(245). يقول يانغ إن «الجوهرانية هي من أقوى استراتيجيات المذاهب الإقصائية؛ فهي تفصل بين المجموعات البشرية وِفق الثقافة أو الطبيعة. صحيح أن التفرقة بين البشر كانت موجودة دائمًا على مدار التاريخ، لكن هناك أسبابًا واضحة وراء رواج الاستراتيجيات المذكورة آنفًا في الحقبة المتأخرة من العصر الحديث». ومن الأسباب التي ذكرها يانغ عن تحبيذ استراتيجية «التصنيف الجوهراني» في العصر الحديث هو توفير الأمن الأنطولوجي المفقود وإضفاء الشرعية على الامتيازات الاجتماعية التي تتعارض مع وعد الحداثة بالمساواة والعالمية، ما يُسهل عملية إلقاء اللوم على الآخر، وتحميله مخاوف المرء وشكوكه في قدرته على تحقيق معايير الامتيازات الاجتماعية التي يؤمن بها. إن معاملة الآخرين ككائنات منفصلة لها

فضائلها ورذائلها ربما تخفق في خدمة هذه الأهداف، ومن ثم، فإن «التصنيف الجوهراني» لا غنى عنه، وقوة التجريد الحديثة مفيدة لهذا الغرض. كما أن القوى التجريدية ترتكز على الأدوات الأخرى للحداثة وتعلوها في آن، ولولا هذه الأدوات، ما كان من الممكن أن نتصور وقوع الهولوكوست، فهي صورة فريدة حديثة للإبادة.

بعض الظروف الضرورية الأخرى المتاحة في البيئة الحديثة فحسب، معروفة فعلًا وكثر الحديث عنها. لكن ربما يكثر الحديث عن الأدوات التكنولوجية التي لها أهمية كبيرة في كلٍّ من القتل الجماعي والإنتاج الصناعي الضخم على حد سواء. أما الإدارة العلمية المتجسدة في المنظومة البيروقراطية، فتأتي في المرتبة الثانية، وهي تشير إلى القدرة على تنسيق أعمال أعداد كبيرة من الأشخاص وضمان انفصال النتيجة النهائية عن الصفات الشخصية للأفراد ومعتقداتهم وعواطفهم. هاتان الصفتان اللتان تتميز بهما الحداثة [الأدوات التكنولوجية والإدارة العلمية] حققتا **إمكانية** تنفيذ الإبادة، إذا حدثت أو عندما تحدث، بمنتهى البرود والكفاءة المحايدة، وعلى نطاق مماثل لهذا الذي ميز الهولوكوست من جميع حالات الإبادة الجماعية الماضية مهما كان مدى وحشيتها ودمويتها.

لكن ما يرفع هذا الإمكان إلى مستوى الواقع هو الحماسة الحديثة لتشكيل النظام، حيث يصبح واقع الإنسان الحالي مشروعًا لا ينتهي أبدًا ويحتاج دائمًا إلى فحص دقيق ومراجعة دائمة وتحسين مستمر. في هذا النظام، لا شيء يمتلك حق البقاء لمجرد أنه موجود مصادفة. وحتى يحصل كل عنصر من عناصر الواقع على حق البقاء في قيد الحياة، لا بد من أن يثبت مدى نفعيته لهذا النظام الذي يضعه المشروع. وهذا طموح أشرت إليه في كتاب آخر[(246)]، والسبيل إلى فهمه هو عالم المجاز، ولا سيما صورة «البستنة» التي تستلزم اقتلاع الحشائش الضارة لمساعدة النباتات المفيدة بأن تنمو وتحتفظ برونق التصميم العام للبستان، إضافة إلى صورة

الجراحة من علم الطب، وهي صورة تستدعي بتر الأعضاء العليلة لضمان صحة الكائن العضوي ككل، وصورة التصميم من فن العمارة، وهي صورة تتطلب إزالة كل ما هو في غير موضعه.

الإبادة بوصفها بناءً للنظام

هذه النقطة الأخيرة تحتاج إلى تأكيد شديد للغاية عندما نتأمل فكرة القرابة بين الحياة الحديثة والقتل على شاكلة الهولوكوست؛ فهذه المسألة مهمة جدًا لفهم الطبيعة الصحيحة للحداثة بوصفها **أنموذجًا إدراكيًا للوجود** وليس باعتبارها واقعًا ملموسًا محددًا جرى تأويله وطرحه أو لاحت له طوالع تدل على قرب حدوثه. يتسم الأنموذج الحداثي للحياة في المقام الأول بعدم الاكتمال المزمن، والتوجه نحو وضع لم يظهر إلى الوجود بعد. والحديث عن الحداثة بوصفها مشروعًا لم ينتهِ هو من قبيل الحشو في الكلام؛ فالحداثة وِفق تعريفها هي في حالة تطور مستمر إلى الأبد، حالة لم تتحقق. وحداثة أيِ مشروع تتمثل في كونه بالتحديد خطوة أو خطوتين أو مئة خطوة نحو الواقع، لكن الأمر الذي جاءت به الحداثة هو مقدرتها الكامنة على تجاوز ذاتها والدفع بخط نهاية السباق بعيدًا في أثناء عدْوها، بالتالي تمنع نفسها من الوصول إلى خط النهاية إلى الأبد.

الحداثة في الأصل تجاوز للحدود التي يتسم بها وجود الإنسان في العالم (being - in - the - world)، أو «وجودنا في العالم». ورؤى النظام تتولد من عدم الرضا بالوضع القائم، وتحقُّق هذه الرؤى يؤدي إلى ظهور حالات جديدة من عدم الرضا، ومن ثم تظهر رؤى جديدة منقحة ومعدلة؛ فالحداثة تمزج رسمها خط النهاية بإصرارها على تجاوزه، والنظم التي نشأت تحت لواء الحداثة، حتى إن كانت عن غير عمد، هي جميعها نظم محلية وموقتة حتى إشعار آخر؛ إنها قابلة لإعادة التشكيل قبل تحققها، فليس «التحديث» طريقًا يؤدي إلى محطة «الحداثة». بل إن التحديث - في حالة من الاستمرارية والهوس واللانهائية والذاتية الحركة - هو الوضع البشري

الذي تمثله «الحداثة»، أي إن الهوس بالتحديث هو الحداثة. وإن افترضنا أن الهوس بالتحديث يمكن أن يتوقف، فهذا لا يعني اكتمال الحداثة، بل زوالها أو إفلاسها. وقد وصف أولريش بيك هذا الوضع وصفًا بليغًا في تصويره عصرنا الحالي باعتباره «تحديثًا دائمًا للحداثة» أو «عقلنة دائمة للعقلانية»[(247)].

أشار بيك إلى الطبيعة المتغيرة والمتزايدة دائمًا التي يتسم بها الجهد الجزئي والمحلي والموقت لإقامة النظام، وقدّم مصطلحًا جديدًا أصبح مألوفًا الآن، هو مجتمع المخاطر (Risikogesellschaft)؛ فمجتمعنا نوع من المجتمعات التي تهيمن عليه الرغبة الملحة في إيجاد النظام، وتُولِّد سلسلة جديدة من الفوضى، وتُعرِّض جميع محاولات خلق النظام مخاطر يُمكن حسابها بمنطق الاحتمالات، لكن لا يمكن اجتنابها. والحياة في مجتمع المخاطر تعني أنه مكتوب علينا أن نعيش دائمًا مع المخاطر (Risikoleben)؛ فالحياة المليئة بالمخاطر لا يمكن اجتنابها، ونعيشها من دون أي علم بما سيجلبه المستقبل، ومن دون أي إمكان للتحكم في عواقب أفعال الفرد (وهذا شرط ضروري في جميع الخيارات العقلانية). هذه الحياة راعبة ومزعجة ومقلقة. يقول سيغموند فرويد إن الحياة الحديثة بدأت باستبدال جزء كبير من حرية الفرد ليحل محله الأمن الجماعي الشامل. أما في العصر الحالي، فسُحبت الضمانات الاجتماعية كلها الخاصة بأمن الفرد، أو ما عاد من الممكن الوثوق فيها. هذا الوضع هو عبارة عن حياة غير آمنة ومؤلمة، وبحث خائب عن وعد صادق موثوق فيه لتبسيط العالم المعقد الذي يصعب السير فيه بأمن وأمان.

إن رغبة الحداثة في إنشاء النظام هي رغبة ذاتية الحركة والنمو؛ فالأشياء التي يُراد تنظيمها هي بقايا الانهماك السابق في عمليات التنظيم؛ النفايات والنتائج غير المتوقعة وغير المرغوب فيها. ويمكن تعريف الحداثة بأنها **تحديث قهري**، وهذا يعني أن لا نهاية لهذا المجتمع المشبع

بالتوتر والاضطراب، ذلك المجتمع الذي يأمل في لا جدوى بأن يجد مخرجًا لإفراغ شحنات التوتر والاضطراب. بهذا الوضع في عصر مابعد الحداثة أو الحداثة الجديدة، تقف القوى السياسية، التي بقيت محلية كما كانت في عصر مجد الحداثة، عاجزة حيال الفقدان العالمي المتزايد لكل من اليقين والأمان؛ ذلك أن أبعاد فقدان الأمان واليقين (Unsicherheit) التي تؤرق الأفراد المتمركزين حول أنفسهم في هذا العصر، صارت تتحصر في بُعد واحد لا غير، وهو هاجس الأمن الشخصي (سلامة الجسد وامتداداته؛ الممتلكات الشخصية والمنزل والشارع والجوار والبيئة)، وفيه يمكن القوى السياسية أن تُبدي سيطرتها ونشاطها وفائدتها، ومن ثم يتحقق الدعم الانتخابي. بالتالي، فإن الموارد الدائمة للقلق ومظاهر العدوان الذي تولده ترتبط باهتمامات «القانون والنظام»: محاربة الجريمة، وجمع المجرمين، وإحكام السيطرة على العناصر المخيفة المريبة وغير الموثوق فيها، خصوصًا الغرباء الذين يتبعون نمط حياة مختلفة وتقاليد مختلفة، ويسدون الآن الفراغ الذي خلفته «الطبقات الخطِرة» أو «الأعراق المفسدة»؛ ففي العصر الذي سرعان ما يتحول فيه الحراك إلى العامل الرئيس في تصنيف الطبقات والتمييز بينها، يدور جزء كبير ومتزايد من المخاوف المتعلقة بالنظام والقانون حول المهاجرين والمسافرين واللصوص والمتحرشين والملاحقين؛ فهم بؤرة التقاء مخاوف متنوعة من بيئة تزداد غرابة وشذوذًا. كما يزداد الاهتمام بقوة الشرطة الغليظة، وأحكام السجن الطويل، والسجون ذات الحراسة المشددة، وعقوبة بالإعدام، وعزل «غير المرغوب فيهم» وترحيلهم. هذه الإجراءات وغيرها اعتمد عليها المجتمع في التعامل مع التجربة الجديدة المزعجة التي سببتها سيولة الفضاء المحيط بنا.

هناك استثمار سياسي كبير لهذا الهوس الحالي بتحقيق الأمن، ولا يوجد أي نقص في الفاعلين السياسيين الحريصين على استغلال هذا الوضع في لعبة السلطة. أمّا السبب في قلة الفرص لدى هؤلاء اللاعبين في الاستحواذ

على الكلمة العليا وتوظيف قوى الدولة المطلقة لوضع «حل» على شاكلة الهولوكوست، فيرجع إلى الانتشار الحديث للقوى التي تلغي الواحدة منها الأخرى، وإلى تعدد الأصوات، إضافة إلى الديمقراطية السياسية، وضعف قبضة سلطات الدولة. ولكن الكلام المطمْئن الذي يؤكد عدم وجود قوى راغبة في إيجاد حلول على شاكلة «الحل النهائي النازي»، وعدم وجود الشروط الضرورية أو الكافية لذلك، إنما هو كلام يفتقر إلى النضج والحكمة.

العيش مع ذكرى الهولوكوست

قبل ما لا يزيد على نصف قرن مضى، كان من المستحيل تصور وقوع الهولوكوست. ومنذ نصف قرن، كان لا يزال معظم الناس يرى أن الهولوكوست شيء لا يُصدقه عقل. أما اليوم، فلا يمكن تخيل عالم يستحيل فيه حدوث «محرقة». ولو رُسمت لوحة لمثل هذا العالم الآمن الهادئ، فإن أحدًا لا يمكن أن يصدقها. ويعلم الجميع الآن أن المشكلات المثارة ستكون لها «حلول نهائية» تعزل الناس وتجمعهم وتنفيهم أو تدمرهم و«تُطهر» مساحات شاسعة من أعداد كبيرة من البشر. هذا حينما يصطدم الواقع المنقلب بصورة العالم المنظم، العالم «كما يجب أن يكون». ويتحقق هذا فحسب إذا لعب المرء اللعبة بمهارة، أو استطاع أن يضمن تفوق قوته على اللاعب الآخر. فما أروع أن ينجو الفرد حتى الانتهاء من المهمة، وربما إلى الأبد، ما دام قويًا، ويستطيع أن يتجنب الهزيمة، وأن ينجو من المحاكمة على أيدي المنتصرين. من الممكن أن نتصور في هذا العالم أن هناك شخصًا ما، في مكان ما، يفكر في إبادة أخرى في هذه اللحظة. إن هذا العالم ما عاد مكانًا آمنًا، وهنا يكمن، باختصار شديد، مغزى الهولوكوست على كلٍّ من المستويات الاجتماعي والسياسي والثقافي والمادي. لقد أشار جورج شتاينر ذات مرة إلى أن ميزة فولتير أو ماثيو أرنولد كانت جهلهما بما نعرفه نحن ولا يمكن أن ننساه: آثار المجازفة

الحديثة الهائلة وقواها الخفية. بعد الهولوكوست والغولاغ، لا نستطيع أن ندعي الجهل؛ لا نستطيع أن نختبئ خلف تلك السذاجة التي كانت فضيلة عالم البراءة. لكن بعد أن فقدنا براءتنا، ما عدنا على يقين من محتوى المعرفة التي اكتسبناها. وظل المحتوى محل خلاف، لكن طريقة تذكّر هذا المحتوى، مثل الهولوكوست، مسألة حياة أو موت.

إذا قارنا بقاء الهولوكوست **حية بعد زوالها بواقعها**، يبدو واقعها بسيطًا وواضحًا: قام أناس بقتل أناس آخرين بطريقة منظمة ومنهجية، وقام أناس آخرون باختيار من سيُقتلون، واكتفى آخرون بالمشاهدة - سواء في يأس أو في لامبالاة أو سعادة خفية - لكن لم يقوموا بشيء يُذكر لوقف القتل. كان هناك قتلة أشرار، وضحايا أبرياء، ومتفرجون بدرجات متفاوتة من الشر والبراءة. وباستثناء تطرف «المؤرخين أصحاب التأويليات الجديدة» والندابين النازيين، هناك إجماع كبير في الآراء عن الجريمة والجاني والمجني عليه في أوشفيتز. أما اليوم، فتبدو الأشياء أكثر غموضًا. وأكثر الأسئلة المحيرة هو ماذا نتعلم من درس الهولوكوست؟ ومن يجب أن يتعلم هذا الدرس؟ ولماذا؟ اليوم، أصبحت الحدود الفاصلة بين الشر والبراءة، والذنب والفضيلة، والضمير الحي والضمير الميت، مبهمة ومشوشة تمامًا.

كانت الهولوكوست واقعة مريعة ومخيفة، ومن الممكن أن يقيس المرء مدى وحشيتها بعدد الجثث ووزن الرماد. لكن كيف يستطيع المرء أن يقيس أثر الضرر الذي خلفته ذكرى أفران الغاز والمحارق؟ بعد نصف قرن، ما زالت تلك الذكرى تعكر صفو الحياة، ويبدو أن مخزون السموم المنتشرة لم ينتهِ. كلنا تستحوذ علينا ذكرى الهولوكوست بدرجات متفاوتة، لكنها تستحوذ على اليهود الذين يعيشون بيننا، والمستهدفين في الهولوكوست في الدرجة الأولى - كما هو مفهوم - أكثر من أي أحد آخر. فاليهود يعيشون في عالم يخيم عليه شبح الهولوكوست، ومنهم من يشعرون مرة أخرى بالخوف والذعر. وبالنسبة إلى كثيرين، يبدو العالم مخيفًا للغاية، وليس هناك أي حدث محايد - فكل حدث يحمل في طياته الشر، ويحتوي على

رسالة منذرة بالشر وموجهة نحو اليهود على نحو خاص، رسالة يعني رفضها تعريض اليهود للخطر. يقول إيميل سيوران:

> الخوف يعني أن تفكر في نفسك باستمرار، وأن تكون عاجزًا عن تصور مسار موضوعي للأحداث. الشعور بالرعب، الشعور بأن كل ما يحدث **ضدك**، يفترض عالمًا من دون مخاطر **محايدة**. الإنسان المذعور - ضحية الذاتية المتضخمة - يرى نفسه، أكثر من أي أحد آخر، هدف المصائب العدائية... [لقد حقق] أقصى درجة من درجات الوعي والاهتمام بالذات، فكل شيء يتآمر ضده...(248).

غريزة الدفاع عن الذات تحث الضحية على تعلم درس التاريخ، ولكن حتى يتعلمه، فهو يحتاج إلى أن يقرر أولًا الدرس. والقول إن البقاء في قيد الحياة هو أهم شيء، وإن القيمة العليا التي تقلل قيمة جميع القيم الأخرى هو أسهل تفسيرات الدرس وأكثرها شيوعًا. فالتجربة المباشرة للضحايا تخبو وتتلاشى، ومن ثم تتكمش ذكرى الهولوكوست حتى تتحصر في مفهوم البقاء: الحياة هي البقاء، والنجاح في الحياة هو البقاء فترة أطول من الآخرين، والفوز من نصيب من يبقى.

قراءة الهولوكوست على هذا النحو كما صورها ستيفن سبيلبرغ نالت إعجاب العالم وأصبحت نجم الشباك الأول؛ إذ يقدم فيلم Schindler's List (قائمة شندلر) الوجه الأوحد للمأساة على أنه البقاء في قيد الحياة، بينما جاءت قيمة الحياة الإنسانية **وأهميتها الأخلاقية** في المرتبة الثانية على أحسن تقدير، بل لم تكن لها أهمية إطلاقًا، فلم يُسمح قط للقيمة الأخلاقية بأن تتدخل في الأحداث المحورية. واعتنى هدف البقاء في قيد الحياة بالمخاوف الأخلاقية، وقام بتقزيمها، ودفعها بعيدًا من الأنظار حتى أصبح أهم شيء **هو البقاء في قيد الحياة مدة أطول من الآخرين**، حتى وإن كان الهروب من الموت يتطلب الانضمام إلى قائمة منفصلة وفريدة تضم أصحاب الامتيازات؛ فعندما عرض قائد معسكر بيركناو على شندلر استبدال «**نسائه** اليهوديات»، رفض شندلر هذا، فلم يكن من المهم إنقاذ الأرواح، بل إنقاذ أرواح بعينها. لم يقلل أهمية قيمة البقاء في قيد الحياة

الإدراك بأن الآخرين الأقل حظًا تم ترحيلهم إلى معسكرات الإبادة. هذا الفيلم يدعو مشاهديه إلى الاحتفال ببراعة أعمال شندلر التي نجحت في اللحظة الأخيرة - بفضله هو وحده - في إنقاذ كثيرين من القطار الذي كانت وجهته معسكر تربلينكا. إن فيلم سبيلبرغ يحول قضية خلاص البشرية، من خلال محاكاة ساخرة لوصايا التلمود، إلى قرار من يبقى في قيد الحياة ومن يموت.(249).

لكن تمجيد البقاء في قيد الحياة إلى هذه الدرجة المهولة، وربما القيمة الوحيدة، ليس من اختراع سبيلبرغ، وليس ظاهرة تقتصر على التصوير الفني للهولوكوست؛ فبعد انتهاء الحرب، ابتكر الأطباء النفسانيون مصطلح «ذنْب الناجين»، وهو مرض نفسي معقد يطلقونه على الناجين الذين يسألون أنفسهم عن سبب بقائهم في قيد الحياة بينما لقي كثير من المقربين منهم حتفهم. بناء عليه، فإن فرحة الناجين بالهروب من الموت كان دائمًا يعكرها الشك في سلامة سلوك الإبحار من أجل النجاة من بحر الهلاك؛ الناجون سيعيشون مع عواقب الكارثة، بل وستزداد العواقب بعد نجاتهم. ونال كثير من الأطباء النفسانيين شهرة وثراء من معالجة هذه «الأعراض المرَضية لدى الناجين». صحيح أن تشخيص تلك الأعراض بكفاءة وإتمام العلاج النفسي هما محل خلاف، لكن من الواضح أن بمرور الوقت، تُطرد الروح الشريرة الكامنة في الشعور بـ «الذنب» من أنموذج «عقدة النجاة». ورويدًا رويدًا، يستحوذ على المشهد استحسان خالص وقاطع لأنموذج الحفاظ على الذات من أجل الحفاظ على الذات. إن الألم المستمر الذي خلفته معاناة البقاء في قيد الحياة هو وحده الذي يُلام الآن على استمرار «الأعراض المرَضية عند الناجين».

هذا التحول يقربنا من الصورة المريعة لفكرة النجاة بالنفس كما رسمها إلياس كانتي؛ إذ يرى الشخص أن «نجاحه الأساس والواضح هو أن يبقى حيًا وأن ينجو بنفسه». هذا الشخص يرى أن النجاة - وليس مجرد الحفاظ

على الذات - متوقفة على الآخر لا على الذات؛ «إنه يريد أن يبقى في قيد الحياة دون من معه. وهو يعرف أن كثيرين سبقوه إلى الموت، لذا فهو يريد مصيرًا مختلفًا لنفسه»، ويصل هذا الشخص، كما رسمه كانتي، إلى أقصى درجات الهوس بفكرة النجاة بالنفس حتى إنه:

> يريد أن يقتل كي ينجو. إنه يريد البقاء حيًا حتى لا ينجو الآخرون من دونه... وقد أحرز هذا النوع من الناجين أعظم انتصاراته في عصرنا الحالي بين من يحتفظون بفكرة جيدة عن الإنسانية... الناجون هم أسوأ شرور البشرية ولعنتها، بل وفنائها أيضًا(250).

تنطوي عواقب أنموذج النجاة على مخاطر هائلة؛ إذ اختُزلت دروس الهولوكوست، في كل مكان، إلى ديباجة بسيطة، ألا وهي «ينجو من يضرب أولًا»، أو الصيغة الأبسط: «البقاء للأقوى». والميراث المخيف الذي خلَّفته الهولوكوست هو اتجاه نحو معاملة النجاة بوصفها هدف الحياة الأسمى وقيمتها الوحيدة، وكأنها منافسة من أجل شيء نادر وصراع بين أطراف مختلفة المصالح؛ صراع يعتمد فيه نجاح بعض الناس على هزيمة آخرين في سباق البقاء.

عن غير قصد، لكن بالدرجة نفسها المنذرة بالسوء، جاء هذا التفسير للهولوكوست ملائمًا تمامًا للجدل الدائر اليوم حول تبرير العالم للإبادة الجماعية، وأعني بذلك ظهور سلسلة جديدة من الادعاءات بأن جماعة ما ليست إلا ضحايا من أجل الانتقام من ظلم الماضي والدفاع عن ضحايا الماضي حتى لا تتكرر معاناتهم. ومنطق التبرير وراء هذه المحاولات الإبادية الجديدة تلجأ إليه «القوى السياسية المتمركزة حول الماضي». وقد أوضح لوك بولتانسكي هذا المنطق كما يلي: «من خلال الاتكاء على ذكرى معاناة **ضحايا الماضي** ومصائبهم، [هذه القوى السياسية] تضفي شرعية على الاحتكام إلى هُوية الشعوب والطبقات والدول»(251)، و«دروس التاريخ» هي في الأمر جُلّه أسلحة «من يمتلكون القوة ومن

يستغلون ضحايا الماضي حتى يستحوذوا على المستقبل بينما يتجاهلون معاناة الحاضر».

هناك وجه آخر يدعيه من أصبحوا «ضحايا بالتفويض»، وهو فئة فريدة من «الطبقة الأرستقراطية القائمة بدور الضحية»، ممن لديها استحقاق **وراثي** للتعاطف والغفران الأخلاقي الذي يدين به المجتمع لأصحاب المعاناة. وهو أمر مشابه لصكوك الغفران التي كانت الكنيسة تمنحها في العصور الوسطى، أو ما يوصف بـ «شيك على بياض» في الوقت الحالي: شهادة موقّعة على بياض باستقامة الأخلاق. بناء عليه، فإن ما يفعله ورثة الضحايا، أيًا كانوا، يُعتبر عملًا أخلاقيًا، أو يعد في الأقل سليمًا من الوجهة الأخلاقية، فلا مشكلة هناك ما دام في الإمكان توضيح أن الورثة أتوا هذا الفعل لمنع تكرار مأساة أجدادهم. وما من مشكلة ما دام في الإمكان تفسير أفعالهم بأنها أفعال نفسية، بل «وطبيعية»، بالنظر إلى الصدمة الموروثة، وأعني بذلك الحساسية المفرطة لدى الورثة الذين يؤدون دور الضحية بأنهم مهددون بأن يتعرضوا لاضطهاد جديد.

يستحق الأجداد الشفقة، لكن يقع اللوم عليهم لأنهم تركوا أنفسهم يُساقون كالأغنام إلى المذبح. فكيف لنا أن نوجه اللوم إلى أخلافهم لأنهم يشمون رائحة مذبحة وشيكة في كل طريق قبيح وفي كل مبنى كريه؟ بل كيف لنا أن نلومهم على اتخاذ إجراءات وقائية لإضعاف القتلة المحتملين؟ ربما يكون لا شأن للذين يجب نزع القوة منهم بمنفذي الهولوكوست، ولا يمكن تحميلهم مسؤولية هلاك أجدادهم قانونيًا أو أخلاقيًا. إن «توريث دور الضحايا»، لا استمرارية الطغاة المفترضين، هو الذي يصنع الاتصال ويحافظ على السلسلة السببية. لكن في عالم تهيمن عليه ذكرى الهولوكوست، يحمل هؤلاء الورثة مقدمًا ذنبًا يتمثل في أن العالم **يراهم** يمتلكون القدرة، إن سنحت لهم الفرصة، على القيام بتنفيذ إبادة أخرى. وإلصاق التهمة بهم أو مجرد **الاشتباه فيهم**، كما نستشف من رواية **المحاكمة** لكافكا، هو جريمتهم هم، بل والجريمة الوحيدة التي يمكن من

خلالها تصنيفهم كمجرمين وتبرير إجراءات عقابية قاسية ضدهم. إن أخلاقيات الادعاء بالاضطهاد الوراثي تقلب منطق القانون؛ فالمتهم يبقى مجرمًا حتى تثبت براءته، وبما أن الخصم والحَكَم هما من يستمعان ويقرران صحة الحجة، فإن فرصة قبول الحَكَم حُجَّة المُدَّعى عليهم ضئيلة جدًا، بل تُنتهز كل فرصة لإبقائهم مذنبين فترة طويلة، ولأجل غير مسمى، مهما فعلوا.

التوليد الذاتي للعبة الضحية

إن وراثة الشخص للاضطهاد الذي تعرض له أجداده ربما تنزع الإدانة الأخلاقية عن الاضطهاد الجديد الذي يمارسه، وهو اضطهاد يُرتكب هذه المرة باسم إزالة الضعف الوراثي. صحيح أن العنف يولد العنف، لكن اضطهاد الضحايا يؤدي إلى وقوع اضطهاد لضحايا جدد، فلا يضمن الضحايا أن يكونوا أفضل خُلقًا من جلاديهم، ونادرًا ما يخرجون من الاضطهاد بأخلاق نبيلة.

ليس الاستشهاد - في الواقع الحقيقي أو التصوري - ضمانًا للطهارة الملائكية. وذكرى المعاناة لا تضمن التفاني في محاربة نماذج اللاإنسانية والوحشية والإيذاء أينما وقعت، ومهما كانت هوية الضحايا. هناك نتيجة مماثلة أخرى للاستشهاد، وهي الميل نحو استنباط درس مضاد: الإنسانية تنقسم إلى ضحايا وجلادين، فإذا كنت أنت ضحية، أو تتوقع أن تكون، فعليك أن تقلب الأمور وتجعلها تصب في مصلحتك. نحن نواجه هذا المنطق المعكوس من حين إلى آخر، فنرى هذا المنطق كل يوم، ولا نبذل جهدًا كبيرًا، أو ربما لا نفعل شيئًا، لنقطع دابر الشر. نرى هذا المنطق اليوم في لعبة العنف في رواندا، وفي أوروبا في ما كان يُعرف حتى وقت قريب بيوغسلافيا، وفي السودان والكونغو والصومال وأنغولا وسريلانكا وأفغانستان، وكثير من البلدان الأخرى. هذا هو الدرس الذي يهمس به شبح الهولوكوست في آذان كثيرين، ورفع بعض القادة السياسيين الإسرائيليين

هذا الدرس إلى مرتبة السياسة الرسمية للدولة، بل وجعلوه حجة الدفاع عن سياستها الدبلوماسية. وبسبب هذا الدرس، ليس في إمكاننا أن نتأكد من أن الميراث الدائم للهولوكوست لم يكن مخالفًا تمامًا لما كان يتمناه كثيرون ويتوقعه آخرون: صحوة أخلاقية أو تطهير أخلاقي للعالم بأسره، أو جزء منه.

يكمن **الميراث التدميري للهولوكوست في أن طغاة اليوم يمكن أن يتسببوا في مزيد من الآلام، وأن يخلقوا أجيالًا جديدة من الضحايا الذين سينتظرون الفرصة للتنكيل بالآخرين، ولا سيما أنهم على اقتناع بأن الأخلاق في صفهم؛ فهم يثأرون لآلام الماضي، ويمنعون آلام المستقبل.** هذا الميراث التدميري هو من أفظع لعنات الهولوكوست وأهم انتصارات هتلر بعد وفاته. تلك الحشود التي أشادت بالمذبحة التي قام بها باروخ غولدشتاين في حق المصلين المسلمين في مدينة الخليل الفلسطينية المحتلة، واحتشدوا جميعًا في جنازته وأخذوا يكتبون اسمه على لافتاتهم السياسية والدينية، هؤلاء هم حملة هذه اللعنة. وربما يعتمد هؤلاء على تعاطف ضمني، وصاخب أحيانًا، من القوى السياسية الحاكمة التي تريد أن تحافظ على خضوع الواقع لأنموذج ورثة الاضطهاد، وتبذل قصارى جهدها لتحقيق ذلك. قنبلة أخرى، واندلاع جديد للانتفاضة، يخدم هذا الهدف كثيرًا. تفشت هذه اللعنة بحدة أقل، لكن على نحو خبيث ومدمر، بين قطاع عريض من الشعب الإسرائيلي الذي نشأ على عقلية الحصار أو الاعتقاد أنه يعيش داخل حصن محاصر.

يقول كريستوفر براونينغ في نهاية دراسته الرائدة عن الحماسة الشديدة التي أبداها أناس عاديون من المجندين في كتيبة الشرطة الألمانية الاحتياطية الرقم 101 عند تنفيذهم أوامر القتل: «لو أمكن أن يصبح رجال هذه الكتيبة قتلة، فمن الجماعة البشرية التي لا يمكن أن تصبح كذلك؟». وعلى خلاف دانييل يونان غولدهاغن، أحد طلابه في مرحلة الدكتوراه في ما بعد، توجس براونينغ خيفة من أن أناسًا عاديين، مثلنا، يمكن أن يتحولوا

إلى قتلة حينما تتاح لهم الفرصة. لم يبحث براونينغ عن عزاء بأن المعادين للسامية هم من يمتلكون براءة الاختراع للتجسد البارع لهذه الفكرة، وأن التحرر من معاداة السامية دواء مسجل ضد المشاركة في الجريمة.

تأملت الباحثة الإسرائيلية أرييلا أزولي والباحث الإسرائيلي آدي أوفير في تاريخ ما بعد الهولوكوست، وبحثا عما تعنيه كلمة «نحن» في لغة السياسة الإسرائيلية اليوم:

> نحن آخر بقعة في أوروبا ما زال فيها لماضي النازية فائدة؛ فدولة إسرائيل حوّلت إبادة يهود أوروبا إلى ملكية قومية ورأسمال رمزي... نحن موقع تجارب لاختبار مدى إمكانية تحقيق عالمية الشر؛ إمكانية العالمية (Universalizability) إرث أوروبي وموروث خلَّفه إنتاج الشر الوارد من أوروبا. إن الفرضية التي يُراد تأييدها هنا، والتي لم يثبت عدم صحتها هي أنه «من الممكن أن يحدث هذا للجميع»، وأن يصبح دائمًا ضحايا الماضي طغاة اليوم. كل شخص يمكن أن يجد نفسه مشاركًا في كراهية «الآخر» وإهانته وظلمه، وفي التمييز العنصري والتطهير العرقي للجيران والمدن. من الممكن أن تنتهي الحال بالجميع إلى التعاون مع نظام ينتج الشر ويوزعه توزيعًا منظمًا وممنهجًا[252].

مفهوم «الاضطهاد الوراثي» هو الأداة الاجتماعية النفسية الرئيسة التي تخدم الإنتاج الممنهج للشر وتوزيعه. يجب أن ننتبه إلى عدم خلط ظاهرة الاضطهاد الموروث بالقرابة الجينية أو العادات الأسرية التي يحافظ عليها تأثير الأبوين في الخلفية التعليمية؛ فالوراثة في هذه الحالة أمر تخيلي يتشكل من خلال الإنتاج الجماعي للذاكرة وأفعال التماهي الذاتي والتوحد والانتماء. بالتالي، فإن حالة «أبناء الهولوكوست»، أو وراثة تأدية دور الضحية، متاحة لكل يهودي أيًا كان ما فعله أسلافه «في الحرب»، وأيًا كان ما حدث لهم في أثناء الحرب.

صحيح أن الأطباء النفسانيين أجروا دراسات جمة على الأخلاف البيولوجيين - الموضوعات التعليمية الخاضعة للتجربة - أبناء سجناء معسكرات الاعتقال وأحفادهم وسكان الغيتو، لكن ما زالت هناك أعداد ضخمة من «أبناء الهولوكوست وبناتها»، ممن **ليس لهم قريب من معسكرات الاعتقال أو سكان الغيتو**، في انتظار دراسة شاملة. لكن هناك

إشارات كثيرة إلى ما ستكشف عنه هذه الدراسة، ومن ذلك أن مشكلات هؤلاء «الأبناء المُتَخيَّلين» - أي أبناء بالغصب و«أبناء معيبين» - ليست أقل سوءًا وخطورة، وربما تكون لها عواقب أسوأ من تلك التي وصفها الأطباء النفسانيون حتى الآن. ويمكننا القول إن هذا الافتراض يستند إلى العقل؛ أيًا يكن ما يعنيه «العقل» في عالمنا هذا الذي تهيمن عليه ذكرى الهولوكوست. إن المكانة التي يحتلها الأبناء **المعيبون**، ويرون العالم من خلالها، ويريدون أن يراهم العالم فيها، هي مكانة الشهداء، لكنهم ليسوا، ولم يكونوا، على المستوى الشخصي، هدفًا لغضب الآخرين وشرهم. ويبدو العالم مترددًا في إيذائهم وإلحاق الضرر بهم، وفي أحوال معينة يبدو هذا العالم خيِّرًا معهم إلى حد لا يمكن أن يكون حقيقيًا؛ فواقعية العالم الآمن تعني عدم واقعية الحياة التي تستمد معناها من الضرر الذي يحدث لها والضرر الذي سيحدث.

العيش في عالم آمن وغير عدواني، إضافة إلى العيش في راحة ورخاء، يعني خيانة التاريخ المانح للمعنى. ومن أجل وصول الأطفال المعيبين إلى الكمال وتحقيق مصيرهم والتخلص من عجزهم الحالي ومحو صفة «العيب والنقص» عن الذرية والورثة، فإنهم في حاجة إلى إعادة صوغ الاستمرارية المتخيلة للاضطهاد الوراثي في شكل استمرارية واقعية للاضطهاد في «العالم هناك». ويمكن تحقيق ذلك فحسب من خلال التصرف **كما لو** كانت مكانتهم في هذا العالم هي حقًا وبالفعل مكانة الضحايا، أي من خلال التزام استراتيجيا تتسم بالعقلانية فحسب في هذا العالم الذي يضطهد الضحايا. ولا يمكن أن يكتمل الأبناء **المعيبون** إلا عندما يبدي العالم الذي يعيشون فيه عداءه وتآمره ضدهم، بل وعندما يشمل بالطبع إمكانية وقوع محرقة جديدة.

إن الحقيقة المروعة، على العكس من الكلام والتمني، هي أن الأبناء **المعيبين** - «الأبناء الناقصين» - لا يصلحون للعيش في عالم خالٍ من هذا الإمكان، بل ويشعرون بأنهم في غير مكانهم في هذا العالم؛ إنهم يشعرون

براحة أكثر عندما يعيشون في عالم مثل هذا العالم الآخر الحافل بالقتلة الذين يكرهون اليهود، والذين لم يكونوا ليكفوا عن ضمهم إلى ضحاياهم لو كانت أيديهم الملطخة بالدماء غير مقيدة. إنهم يشعرون بالطمأنينة كلما رأوا إشارة عداء تستهدفهم، ويتحمسون لتفسير كل حركة يقوم بها من حولهم بأنها تعبير صريح أو ضمني عن هذا العداء. وهناك دراسة حديثة عن اختفاء معاداة اليهود في الولايات المتحدة كُتب عنها في المجلة الأميركية اليهودية *Tikkun* (**تيكون**) تحت عنوان يلخص هذا كله: «هل في إمكان اليهود قبول فكرة اختفاء معاداة اليهود؟» إن المفارقة المخيفة للاضطهاد الوراثي هي توليد اهتمام دائم بعداء العالم، وبتأجيج هذا العداء والحفاظ عليه. ونكاد نسمع أصوات ابتهاج قادة سياسيين في المدينة وهم يتنفسون الصعداء، ومعهم كذلك الآلاف من النساء والرجال الذين صوتوا لهم في الانتخابات كلما زُرعت قنبلة إرهابية بأيدي ضحاياهم الذين نفد صبرهم.

إن الأبناء المعيبين أبناء الشهداء لا يعيشون في بيوت، بل في حصون. ومن أجل تحويل بيوتهم إلى حصون، فإنهم بحاجة إلى جعلها دائمًا تحت الحصار وفي مرمى النيران. وما أقرب المرء إلى تحقيق هذه الحاجة هنا بين الفلسطينيين رماة الحجارة، المتضورين جوعًا والمعدمين واليائسين والغاضبين!... هنا، تختلف البيوت الواسعة المريحة عن البيوت التي تركها الأبناء **المعيبون**؛ بيوت الرفاهية الواسعة المريحة هناك، حيث الترف والرخاء في المدن الأميركية الآمنة الكئيبة السخيفة، هناك يبقى الأبناء على حالهم، معيبين. هنا، يمكن تطويق المنازل بأسلاك شائكة، وبناء أبراج مراقبة في كل ركن من أركان المدينة، وفي إمكان اليهودي أن يسير بكل فخر من منزل إلى منزل، حاملًا سلاحه على كتفه. لقد حبس العالم المعادي لليهود الجماعات اليهودية داخل الغيتو من قبل. وعندما يقيم اليهودي منازل على غرار الغيتو، لكن هذه المرة يصبح الغيتو مُطوقًا ومسلحًا بأسلحة ثقيلة، يبدو العالم مرة أخرى معاديًا لليهود. في هذا العالم المعيب حقًا وتمامًا، لن يكون الأبناء، بعد انتظار طويل، معيبين مرة أخرى. إن فرصة

الاستشهاد التي فقدها الجيل ربما يستحوذ عليها ممثلو الجيل الذين يودون أن يراهم العالم أنهم الناطقون أيضًا باسم هذا الجيل.

وأيًا تكن الطريقة التي تنظر بها إلى هذا الأمر، فإن شبح الهولوكوست يبدو ذاتي التكاثر والديمومة. وأصبح من الصعب على كثيرين الاستغناء عن هذا الشبح، ومن ثم أصبح من الصعب طرده. اكتسبت البيوت المسكونة بالأرواح الشريرة قيمة إضافية وتحولت في نظر كثيرين إلى شكل حياتي ذي معنى وقيمة. هكذا، من الممكن أن نستكشف الانتصار العظيم الذي حققه مصممو فكرة **الحل النهائي النازي**. فما فشل هتلر ورجاله في تحقيقه وهُم أحياء ربما يأملون في تحقيقه بعد مماتهم؛ فهُم لم ينجحوا في تحويل العالم ضد اليهود، لكن ما زال في إمكانهم أن يحلموا في قبورهم بتحويل اليهود ضد العالم، ومن ثم يصبح تحقيق التصالح بين اليهود والعالم، والعيش في سلام معًا، أمرين صعبين، بل مستحيلين أيضًا. إن نبوءات الهولوكوست ليست ذاتية التحقيق تمامًا، بل هي تضع إمكان حدوث الهولوكوست في أي لحظة، بجميع عواقبها السياسية والثقافية والنفسية الكارثية الضارة.

العيش في عالم أحادي البُعد

افترض جان بول سارتر أن اليهودي شخص يُعرِّفه الناس بأنه يهودي. ما يعنيه سارتر هو أن التعريف عملية انتقائية اختزالية، وهكذا يجري إبراز إحدى الصفات المتعددة لشخص متعدد الوجه، وتهميش الصفات الأخرى ووضعها في مكانة ثانوية أو فرعية أو غير مهمة. في حالة الممسوس أو الخاضع لروح شريرة تلبسته، يُطبَّق الإجراء الذي افترضه سارتر، ولكن في الاتجاه المعاكس. ويظهر آخرون من غير اليهود كأناس ذوي بُعد واحد مثلما يبدو اليهود في نظر من يكرهونهم. إن الآخرين ليسوا من الأبرار أو الأشرار، ولا من الأزواج المخلصين أو الأنانيين، ولا من المديرين الخيرين أو الماكرين، ولا مواطنين صالحين أو طالحين، ولا جيرانًا

مسالمين أو عدوانيين، ولا ظالمين أو مظلومين، ولا ضحايا أو مذنبين، ولا ضحايا أو جلادين، ولا متميزين أو معدمين، ولا مهدِّدين بالهلاك أو مهدَّدين، بل هم، إذا أردنا الدقة، خليط كامل من ذلك كله. لكن القول إنهم ربما يكونون كل هذا أو أكثر من ذلك لا ينطوي على أهمية كبيرة. الأهم - وربما الشيء الوحيد المهم - هو موقفهم تجاه اليهود. والموقف تجاه أي أحد يتضح أنه يهودي يفسر بأنه تعبير أو موقف مشتق من الموقف تجاه اليهود. ومثل الاضطهاد الوراثي، تمتلك أحادية البُعد الخاصة برؤية العالم نزعة طبيعية نحو الديمومة الذاتية.

من الصعب للغاية أن نوازن بين رؤية العالم الأحادية البُعد والحقيقة التي تقول إنه في أثناء حرب هتلر ضد اليهود، رفض كثير من المعادين لليهود أن يتعاونوا مع منفذي الهولوكوست. كما أن القطاعات التي جاء منها منفذو الهولوكوست كانت زاخرة بمواطنين ملتزمين بالقانون وموظفين منضبطين لا يحملون أي كراهية لليهود، ولا يكنون أي ضغينة لليهود الذين أطلقوا هم النار عليهم وألقوهم في أفران الغاز. ولقد أعدت الباحثة المتميزة تيك دراسة عن «البشر العاديين» الذين يتعرضون لأوضاع غير آدمية، واكتشفت، وِفق رواية أحد شهود العيان لإحدى عمليات الإعدام الجماعي، أن من 13 شرطيًا، أظهر واحد منهم وحشية ضارية، وثلاثة لم يشتركوا في الجريمة، أمّا الباقون فرأوا أنها عملية «قذرة» ورفضوا الحديث عنها. ومن الصعب فهم الحقيقة التي تقول إن «ترحيل اليهود» - الاسم الرسمي لإبادة يهود أوروبا - استمد معناه في الفكر النازي من الخطة الطائشة التي كانت تستهدف «إعادة التوطين» (Umsiedlung)، وهي صورة قارة أوروبية يجري فيها ترحيل الجميع من مكانهم الحالي العارض إلى المكان الذي يأمرهم به العقل[(253)]، ويمكن أن ينطوي هذا الفعل على العدم؛ فالهولوكوست ازدادت جرائمها، حتى إن مقابر اليهود أصبحت معطلة، وحل محلها دخان المداخن. ومن الصعب القبول بأن إبادة اليهود خططت

لها الدولة في إطار «عملية التطهير» الشامل التي كان من بين ضحاياها مختلون عقليًا ومعاقون ومنحرفون أيديولوجيًا وشاذون جنسيًا. ومن الصعب أن نتخيل أن الدولة التي تصورت هذه الإبادة كانت قوية بدرجة كافية تحول دون أي معارضة، وبدرجة تمكّنها من تحقيق هذه الخطط وتنفيذها من دون خوف من أي انشقاق عليها. أخيرًا، من الصعب أن نفهم أن النازيين الذين تسببوا في جرائم الهولوكوست كانوا أيضًا «**مواطنين**»، وكانت حالهم حال جميع المواطنين في كل زمان وكل مكان، وكانت لديهم «مشكلات»، وكانوا يتمنون «حلها»(254).

ليس الهدف من كل ما ذكرناه حتى الآن إثبات أن التحذيرات من إمكان حدوث محرقة جديدة لا أساس لها من الصحة، وأن العالم الذي نعيش فيه الآن يختلف عن عالم الهولوكوست، وأن العالم المعاصر لا تؤثر فيه الهولوكوست. بل أعني أن التهديد بحدوث محارق جديدة يجري البحث عنه في أماكن خطأ، وأنه يجري حرف الانتباه عن الأرض التي تضرب فيها **التهديدات الحقيقية** بجذورها. وأحد الجوانب المشؤومة في رؤية العالم الأحادية البُعد هو أننا نوجه انتباهنا في اتجاه واحد، بينما نغض الطرف عن الطبيعة المتشعبة للمخاطر الحقيقية.

إن الإطراء الذي لقيه تفسير غولدهاغن للمحرقة بأنها عمل طوعي قام به مساعدو هتلر الكارهون لليهود يضاف إلى هذه المخاطر. وأطروحته والقبول الذي لقيته في كثير من الدوائر لا يمكن تفسيرهما على الوجه الأكمل إلا من خلال السياق الذي ذكرناه سابقًا والذي يتضمن كأحد مكوناته الأساسية ظاهرة عقلية الضحية الوراثية (**المعيبة**) وعلاقتها برؤية العالم الأحادية البُعد.

إن وجهة نظري تلك يشاركني فيها غولدهاغن نفسه وأتباعه ومريدوه. وعندما نشر كل من نورمان فنكلشتاين ورُوث بيرتينا بيرن دراسة نقدية قوية للاستخدامات المتحيزة التي قام بها غولدهاغن في بحثه

للسجلات[255]، جاء المؤلف المذكور، بدلًا من الاعتراف بأخطائه أو الدفاع عن دراسته، ليتهم نقاده بالخيانة السياسية، وأخذ يحكم المشاعر والاتهامات الشخصية، ووصفهم بـ «الصليبيين المعادين للصهيونية». وعلى المنوال نفسه، قال إن الجدال الدائر حول معالجته موضوع المحرقة هو في النهاية مسألة دفاع عن بعض القضايا السياسية المعاصرة. أمّا من هرعوا إلى إنقاذ غولدهاغن والدفاع عنه، فكانوا أفظع منه؛ إذ صرح أبراهام فوكس - نيابة عن الفرع الكندي لرابطة مكافحة التشهير[256] - بأن المشكلة ليست معرفة ما إذا كانت أطروحة غولدهاغن وجيهة ولها ما يبررها أم لا، بل ما إذا كانت الدراسة النقدية المطبقة عليها «مشروعة» أم لا، وما إذا كانت تتعدى حدود المسموح به[257].

هكذا أصبح هذا الإدراك لدراسة غولدهاغن أكثر من وجيه؛ فرسالة الكتاب كانت مباشرة للغاية، كما جاء على لسان غولدهاغن في كتابه *Hitler's Willing Executioners* (**جلادون في خدمة هتلر**) في عام 1996: «بخصوص الدافع وراء الهولوكوست، هناك دافع واحد ووحيد في الأعم الأغلب»، ألا وهو «المعاداة الشديدة للسامية». أمّا المؤرخون الذين كانوا يطمحون إلى الاعتراف بتفسيرات مركّبة للمحرقة، من وجهة نظر غولدهاغن، فإنهم أخطأوا وضلوا، ولا بد من أن يتخلصوا من فكرة أن الألمان كانوا، في عصر هتلر في الأقل، «مثلنا تقريبًا»، أو أن «رقة مشاعرهم كانت قريبة من رقة مشاعرنا»[258]. هنا، يسهل على القارئ أن يستنتج أن وقوع الهولوكوست يرجع إلى أن الألمان **لم** يكونوا «مثلنا تقريبًا». وبما أن «الاختلاف» علاقة متناظرة، فإن الاستنتاج الثاني سهل للغاية: بما أننا جميعًا لسنا «تقريبًا مثل الألمان»، فلا شيء إذًا من الأشياء التي يقال إنها «تقارب من بعيد» الإبادة على شاكلة الهولوكوست، يمكن أن يقوم بها أي أحد آخر أو في أي مكان آخر. كانت الهولوكوست وما

زالت وستظل **مشكلة الألمان**، لذا لا داعي لأن يقلق باقي العالم، ولتهنأ الشعوب الأخرى براحة البال. بمعنى آخر، لا شيء من الأشياء التي من الممكن أن نتعلمها من الواقعة التي تسمى «الهولوكوست» يمكن أن يعلمنا أي شيء عن أنفسنا أو عن العالم الذي نعيش فيه أو عن شيء آخر سوى خطيئة الألمان، وهو الأمر المطلوب إثباته.

لخص توم سيغيف، الكاتب في صحيفة **هآرتس** الإسرائيلية، هذا الجدل الدائر قائلًا: «تعاملت المؤسسة اليهودية مع غولدهاغن كما لو كان هو السيد هولوكوست شخصيًا. وهذا عجيب للغاية، فالنقد الموجه ضد غولدهاغن له وجاهته...»[(259)]. ويوضح سيغيف أن هذا الأمر، على الرغم من ذلك، مفهوم تمامًا بما أن «الطابع الصهيوني» لدراسة غولدهاغن هو المحك.

[المهم في نهاية الأمر] أنه ليس الألمان فحسب، بل الأغيار كلهم، يكرهون اليهود. ومن ثم هناك حاجة إلى وحدة اليهود وتضامنهم. بالتالي أيضًا، هناك حاجة إلى مزيد من الكتب عن الكراهية الموجهة ضد اليهود، وكلما كانت تلك الكتب سطحية ومبسطة، كان ذلك أفضل.

صحيح أن غولدهاغن استخدم الاستنتاجات النيرة التي توصل إليها براونينغ، لكنه حرَّفها حتى يثبت أطروحته. وقد اتهمه براونينغ باختلاق ثنائية متعارضة لنوعين من الأفعال: (1) أفعال يقال إن عوامل «جُوانية» تحفزها وتسمح بوجود الأحكام الأخلاقية، أي المبادئ والقيم التي يختزلها غولدهاغن في المعتقدات العنصرية والمعادية للسامية، و(2) أفعال «تفرضها بالقوة» ما يسميه غولدهاغن عوامل «برانية» خالية من البُعد الأخلاقي الذي يتضمن الاختيار بسبب هذين الإجبار والإكراه. هناك طبعًا «قيم ومبادئ» كثيرة غير القيم العنصرية تحفز البشر، مثل الواجب والشرعية والسلطة والولاء للوطن في أثناء الحرب. وهناك سمات شخصية

أخرى تشكل سلوك البشر من دون إعفائهم من المسؤولية الشخصية، مثل الطموح والطمع وتبلد الإحساس بمشاعر الآخرين[(260)].

هذا هو المحك بالتحديد: كان لا بد من وجود عدد من الاختراعات الحديثة الفائقة، أهمها «البيروقراطية العقلانية» حتى يمكن استثناء جرائم القتل وأعمال العنف الأخرى من الأحكام الأخلاقية، فتُصبح أعمالًا «محايدة من الوجهة الأخلاقية» في أعين منفذيها، ومن ثم تُستغل «القيم والمبادئ» الإنسانية في خدمة جرائم القتل. لكننا سنضيع وقتنا إذا أردنا البحث في كتاب غولدهاغن عن أي علامة تشير إلى إدراك الكاتب ذلك كله، أو استعداده لإدراك الأزمة الحديثة للإنسان الأخلاقي على أنها أزمة مركّبة تتجاوز أبسط الثنائيات المتعارضة.

لم يكن القول إن بعض المشاركين في الإبادة الجماعية استمتع بدوره في الجريمة بسبب ميوله السادية أو كراهيته لليهود، أو لكلا السببين معًا، من وحي خيال غولدهاغن، ولم يكن اكتشافه أيضًا. والتسليم بهذه الحقيقة، على الرغم من ذلك، على أنها تفسير للهولوكوست، وعلى أنها النقطة المحورية والمغزى الأعمق لها، يعلمنا الكثير عن الاستغلال السياسي المعاصر لذكرى الهولوكوست، لكنه يبعدنا من الاهتمام بأخطر الحقائق في هذه الإبادة وأهم الدروس التي يمكن أن يتعلمها عالمنا المسكون بأشباح القتلى - أو الدروس التي ينبغي أن نتعلمها، ويفرض الالتزام الأخلاقي علينا أن نتعلمها - من التاريخ الذي يشمل الهولوكوست بوصفها حدثه الرئيس.

الإنتاج الاجتماعي للقتلة

إن ما يجب أن نتذكره هو أن كل وغد من الأوغاد المذكورين في كتاب غولدهاغن، وكل ألماني أو غير ألماني قتل ضحيته بنشوة وحماسة، كان يقابلهما عشرات ومئات من الألمان وغير الألمان ممن ساهموا في الإبادة الجماعية من دون أن تكون لديهم أي مشاعر تجاه ضحاياهم وطبيعة

الأفعال التي يقومون بها. نحن نعرف أن التحامل يهدد الإنسانية، لكننا نعرف القليل عن كيفية محاربة النيات السيئة للمتحاملين والتحكم فيها. نحن لا نعرف شيئًا عن كيفية اجتناب التهديد بالقتل الذي يتنكر في شكل وظيفة روتينية خالية من المشاعر يؤديها مجتمع منظم. وهناك نوع آخر من المعرفة تزداد أهميته بفضل جهد علماء النفس والتكنولوجيين وخبراء الإدارة العلمية، وهو يتمثل في كيفية توظيف أناس ليس لديهم أي دوافع للقتل في خدمة «القتل المشروع»، وكذلك المهارات والتكنولوجيا المطلوبة لتطبيق هذه المعرفة.

كتب روبرت جونسون دراسة دقيقة ومتميزة وعميقة وبارعة عن الروتين اليومي الممل في زنازين ما قبل الإعدام، التي أقرها نظام العقوبات الأميركي المولع بعقوبة الإعدام. كما تناولت الدراسة عادات الإعدام وخواطر جميع المشاركين ومشاعرهم. وربما يَصلح الكم الضخم للمعلومات التي استخرجها جونسون وجمعها دليلًا علميًا تجريبيًا على أفكار عالِم الجريمة النرويجي العظيم نيلز كريستي في دراسته الرائدة *Crime Control as Industry* (**التحكم في الجريمة بوصفه صناعة**)[(261)](#)؛ فتقرير جونسون يزخر بأدلة علمية تجريبية تؤيد الأفكار الرئيسة التي طرحها كريستي: تحويل إجراءات القتل إلى روتين، والتقسيم البيروقراطي لأدوار العمل، و«التوظيف الأداتي» لجميع الأفراد المشاركين في العمل الجماعي، و«التحرر من المشاعر» تمامًا في العملية كلها، وتحييد الاعتبارات الأخلاقية، ومحو شخصيات الضحايا. صحيح أن «سيرورة التهذيب الحضاري» جعلتنا جميعًا، أو معظمنا في الأقل، كما يقول نوربرت إلياس، نكره العنف ونجتنبه، لكن الحضارة الحديثة اخترعت أيضًا وسائل تلغي هذا النفور من العنف عند التواطؤ في تنفيذ أعمال العنف، خصوصًا عندما تُنفذ تلك الأعمال باسم القيم المتحضرة.

يقول جونسون: «إن التواطؤ واضح؛ فضباط زنازين ما قبل الإعدام يحتجزون السجناء بهدف إعدامهم». وكان الضباط الذين التقى بهم جونسون يدركون هذه الحقيقة ويشعرون بالضيق، واعترف أحدهم قائلًا: «إن إدراكي حقيقة الزيارة العائلية الأخيرة تُشعرني بالضيق كثيرًا... كان وجودي هناك أمرًا كئيبًا». وعلينا أن نتذكر أن حراس زنازين ما قبل الإعدام لا ينعمون بالرفاهية التي استمتع بها منفذو الهولوكوست، حيث كان لديهم متسع من الوقت لتكوين علاقات شخصية مع السجناء، بمعنى أن من حكم عليهم بالإعدام كانت **لهم وجوه**. لكن الضابط أضاف بعد تدبّر قائلًا: «من المفترض أن ذلك جزء من الوظيفة، مثل مهنة الطبيب أو ما شابه. أنت فحسب تفقد مريضًا، هذا هو كل ما في الأمر، لكن ليس الأمر بهذه السهولة. فأنت من الصعب أن تنسى أمرًا كهذا، لكن يمكنك أن تلقيه وراء ظهرك». كان هذا الضابط ومن معه في الأعم الأغلب يلقون هذا الأمر «وراء ظهورهم»، فكيف كان من الممكن تحقيق هذا الإنجاز؟

أولًا، تقوم هذه الوظيفة على تنحية جميع الاعتبارات الأخلاقية، واستبدال المعايير الأخلاقية بأخرى تقنية لا تثير أي مشاعر ولا تخص مبادئ الشخص الأخلاقية، وتكرار ما يردده المسؤولون وما يردده الضباط والحراس. يقول أحد الحراس: «إنها ليست وظيفة أحبها أو أكرهها. إنني أحاول أن أتقن أي وظيفة أقوم بها. لو ألغى المسؤولون عقوبة القتل فلن يضايقني هذا. ولو كان لدينا عشر عمليات إعدام غدًا، فلن يضايقني هذا». ويقول حارس آخر: « كل شيء يتم بإتقان؛ إنها ليست لعبة. كل شيء يجري توثيقه في الوقت المحدد وبالحرف الواحد».

ثانيًا، يشارك الضباطُ والحراس كلهم في عملية القتل، لكن لا أحد منهم قاتل، ولا عليه أن يشعر بذلك، فليس هناك شيء يقوم به شخص بمفرده. يقول جونسون: «كان أعضاء فريق حراسة القتل يطلقون على أنفسهم... بكل بساطة صفة الـ ‘فريق’. والانضمام إلى ‘الفريق’ أمر جيد؛ فهو الفريق الذي يقتل من دون أن يجعل أيًّا من أعضائه قاتلًا». ويستشهد

جونسون بأقوال أحد الحراس: «نستطيع أن نقول بأمانة إننا لم نفعل ذلك»؛ فالمسؤولية عائمة، كما تقول أرندت، والمسؤولية العائمة ليست مسؤولية أحد.

ثالثًا، لا يقوم أي عضو من أعضاء فريق القتل بوظيفته حبًا بالقتل أو حتى من باب الإيمان بعقوبة الإعدام؛ فوجود الدوافع من عدمها لا علاقة له بعملية الإعدام. يقول جونسون: «قلة من فريق الإعدام فحسب هم من يؤيدون عقوبة القتل صراحة وبلا تحفّظ»، وعندما يجري إعلان وظائف شاغرة، لا يطلب رؤساء السجون ساديين أو مدمني «القانون والنظام» أو مقاتلين مناضلين وأعضاء لجان شعبية. فالمشاعر القوية، إن وجدت، تتدخل في سير الإجراءات البيروقراطية. والأسلم، بل والأفضل، أن تُنحى المشاعر جانبًا. وعندما لا يجري التحكم في مفعول المشاعر، سيتوقف كثير على تغيرات مزاجية غير معتدلة خارجة عن سيطرة البيروقراطية؛ فتنفيذ كل شيء «بالحرف» أكثر فاعلية. ومن الأفضل في المنظومة البيروقراطية لصناعة القتل، كما الحال في أي منظومة بيروقراطية، أن يجري التخلص من التعاطف الشخصي والكراهية الشخصية قبل الذهاب إلى العمل.

هذه الخطوة يتجاوزها بعض المشرفين العقلاء، فيرفضون بكل صرامة توظيف الأفراد الذين لا يقتصر استعدادهم على الأداء الجيد، ويظهرون ميلًا خاصًا إلى أداء وظيفة معيّنة حبًا بطبيعتها: «لا أريد أحدًا يبدي رغبة في القيام بهذه المهمة أو تلك... وإذا شعرت بأن أحدًا في الفريق يستمتع بأداء مهمة ما، فسأخرجه من الفريق على الفور... أريد أن أتأكد من أن جميع أفراد الفريق... يؤدون المهمة من باب القيام بالواجب المفروض عليهم»، وفكرة المشرف هذه هي الروح الحديثة؛ فعندما كان المجندون في قوات المهمات الخاصة يؤمرون بأن يحتشدوا ويفتحوا النيران على البلاشفة واليهود في المنطقة السوفياتية المحتلة، كان يجري اتخاذ جميع الاحتياطات للقضاء على الساديين والمعادين للسامية. إن قوة الطرائق

والوسائل الحديثة تكمن تحديدًا في جعل نجاح المهمة مستقلًا عن وجود المشاعر البشرية من عدمها.

لم تكن الحداثة لتصل إلى ما وصلت إليه لو أنها اعتمدت على أمور متقلبة المزاج وغريبة الأطوار وغير حديثة البتة، مثل المشاعر البشرية. بل اعتمدت الحداثة على تقسيم المهمات، وعلى العلم والتكنولوجيا، والقدرة على الحساب العقلاني للتكاليف والعواقب، وهي جميعها أمور غير عاطفية إطلاقًا. وقد قدمت الدراسة المتميزة التي أعدها ستيفن ترومبلي[(262)] عن «صناعة الإعدام» نتائج دراسة أخرى عن المشروع التدميري للنازية توضح بما لا يدع مجالًا للشك أن العوامل التي ساعدت على إمكان حدوث القتل الجماعي المنظم في المجتمع الحديث لا يختلف عن العوامل التي حققت إمكان الإنتاج الضخم والعقلنة التكنولوجية المستمرة؛ فثمة دور مهم أداه آلاف الخبراء من الطبقة الرفيعة في تنفيذ الإبادة الجماعية بكفاءة غير مسبوقة؛ مهندسون ومعماريون وبناؤون وأطباء وعلماء نفس، وغيرهم[(263)]. ونحن نعلم من خلال ما سجله ترومبلي بعناية عن تاريخ الكرسي الكهربائي أن أول تنفيذ للإعدام بالكهرباء في حق وليام كيملر في 6 آب/أغسطس 1890 في نيويورك في سجن ولاية أوبرن، «أثار جدًا اهتمام الأطباء، وكان هناك 14 طبيبًا من بين 25 شاهدوا إعدام كيملر بالكهرباء». ونحن نعلم أيضًا أن اختراع الكرسي الكهربائي أصبح مجالًا للجدل العلمي الدائر حول مزايا التيارات المتغيرة والمباشرة، وأنه تسبب في جدل ساخن بين رواد التكنولوجيا الحديثة مثل توماس أديسون وجورج ويستنغهاوس. كما نعلم أن أعضاء لجنة غفرنر هيل المتميزين والمتهمين باكتشاف الطرائق المثلى للإعدام أبدوا إعجابهم بالمناقشات والحجج التي أظهرت سلطة العلم والتقدم. وما أذهلهم هو أن «الكهرباء، شكل الطاقة الخفي والمبهم، كانت في جوهرها حديثة تمامًا»، وكانت أيضًا طاقة نظيفة ورخيصة، وقد أثار هذا إعجاب أعضاء اللجنة كما ينبغي.

إن الدراسات التي قدمها كلّ من جونسون وترومبلي قيِّمة، من حيث المعلومات المطروحة والفهم الضمني للسلوك البشري الحديث وآليات المجتمع الحديث؛ تلك الآليات التي حولت الاعتبارات الأخلاقية ودوافعها إلى شيء لا قيمة له في الأعم الأغلب. وقد أوضحت هذه الدراسات كيف جرى تعطيل هذه الاعتبارات، وكيف تَوَلَّد هذا التعطيل بشكل يومي وروتيني. وعدّد الباحثان المكاسب من وراء هذا التعطيل؛ مكاسب بالمعنى الحرفي للربح وإمكان الربح من استخدام الموارد، وإنجاز مهمات ما كانت لتتحقق لو اعتمدت على دوافع وانفعالات بشرية. فالمشاركون في عمليات القتل، والأعداد الهائلة من العلماء والمهندسين الذين زودوهم بأسلحة القتل وأعدوا الإجراءات من أجل إتقان العملية، ليسوا من الأشرار مطلقًا. الأشرار هم من يقومون بأفعال شريرة طوال الوقت، لكنهم قلة شاذة و«مجانين» وِفق المعايير الحديثة للعقل. ومن أهم إنجازات الحضارة الحديثة أنها مكَنت أناسًا عاديين و«عمالًا مهرة فحسب» من الاشتراك في القتل، وجعلت هذا القتل عملية أكثر شمولًا وكمالًا وكفاءة ونظافة وفاعلية ومناعة ضد الأخلاق على نحو لم يشهده العالم من قبل.

الحداثة ضد الإنسان المستباح

قال إنسو ترافيرسو في معرض حديثه عن فرنسا إن أسباب الهولوكوست، وهذه «الجدران من اللامبالاة» التي أحاطت بالمذبحة الجماعية لليهود الفرنسيين، ينبغي ألا نبحث عنها في «المسألة اليهودية»، كما يرى سارتر، ولا حتى في ملابسات الإبادة ذاتها، بل في المجتمع الفرنسي قبل حكومة فيشي[(264)]؛ فثمة غرباء غير مرغوب فيهم في كل مجتمع، وفي كل مجتمع أناس يتمنون التخلص من هؤلاء الغرباء، لكن ليس من الممكن في أي مجتمع إبادة هؤلاء الغرباء غير المرغوب فيهم.

كما أن وجود عدد من كارهي اليهود ليس شرطًا كافيًا حتى تصبح الإبادة إمكانية قائمة.

أوضحت أرندت منذ زمن بعيد أن في حالة الهولوكوست، يمكن معاداة السامية في أفضل الأحوال أن تفسر سبب اختيار الضحايا، لكنها لا تفسر طبيعة الجريمة. ولم يحدث شيء منذ ذلك الحين يدحض ما قالته أرندت، بل أيدته، على سبيل المثل لا الحصر، المذكرات المهمة التي كتبها بريمو ليفي، والبحث التاريخي الضخم الذي أجراه هيلبرغ، والفيلم الوثائقي الذي أخرجه لانزمان.

ظهر في الآونة الأخيرة صوت نقدي جديد مهم، ألا وهو الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين(265)، وأعماله إضافة جديدة إلى محاولاتنا فك لغز الهولوكوست. يستحضر أغامبين المفهوم القانوني لما يسمّى «الإنسان المستباح» (homo sacer)، وهو مفهوم استحدثه القانون الروماني القديم، ويشير إلى إنسان يمكن قتله من دون عقاب، لكنه يشير في الوقت نفسه إلى كائن آخر يختلف عنا تمامًا، كائن غريب وبالطبع غير إنساني؛ كائن يمكن استباحة دمه في الشعائر والطقوس الدينية، لكن قتله ليس له أي مغزى ديني. إنه «عديم الفائدة» تمامًا، وخارج المجتمع البشري تمامًا، ومستثنى من جميع الالتزامات والاعتبارات الأخرى التي يستحقها بشر آخرون كونهم بشرًا. وحياته «عارية»، أي مجردة من جميع السمات الاجتماعية والحقوق السياسية، ومن ثم فهي بلا حماية، إنها صيد سهل لكل شخص سادي محبط أو قاتل فاشل، بل إنها هدف لكل من يريد أن يمتثل لواجبه المدني ويتدرب عليه.

كان **الإنسان المستباح** اصطلاحًا **قانونيًا**. وبما أنه نظام قانوني، فإنه كان يخاطب ولاء الرعايا الملتزمي القانون وانضباطهم لا معتقداتهم وعواطفهم؛ فهو مثل جميع النظم القانونية، يتجاوز المشاعر والمعتقدات الشخصية والعواطف الأخلاقية أو يعلقها، بل لا يقيم لهذه الأمور وزنًا في سبيل العمل

المطلوب. والقانون لا بد من أن يُتبع، شاء تابعوه أم أبوا، أو حتى لو لم يكن لديهم أي مشاعر تجاهه. وكان **الإنسان المستباح** في النظام القانوني الروماني يشير إلى فئة هامشية استثنائية فارغة، لكن هذه الفئة مختلفة في الدولة الحديثة، كما يقول أغامبين.

صحيح أن مفهوم الإنسان المستباح لا وجود له في القانون الحديث، وأن صفحة النسيان طوته في الأعم الأغلب، لكن من خلال احتكار وسائل القوة والقهر والعنف، والقدرة على إعطاء الحق في العيش أو رفضه، والتفويض بالتحكم في أجساد المواطنين، بما في ذلك الحق في إيذائهم، وسَّعت الدولة مفهوم الكائن المستباح من مجرد جماعة استثنائية غريبة إلى سمة عالمية للواقع الوجودي الذي يعيشه مواطنوها. ومن ثم، ليست الدولة بحاجة إلى اللجوء إلى فئة خاصة استثنائية لتدعيم ما أصبح الآن حق امتياز معتادًا. أما معسكرات الاعتقال، أحد الاختراعات البشعة التي ابتدعها العالم الحديث، فكانت فضاءً لتحويل ما هو في الأجزاء الأخرى للدولة إمكانية كامنة إلى معيار أساس وقاعدة تطبيقية.

إن الحضور الخفي للإنسان المستباح كأحد إمكانات الدولة الحديثة - والتي من الممكن أن تتحول إلى واقع مجرد أن «تصبح الأوضاع مواتية» - يُبرز من جديد أفظع جوانب «الهولوكوست»، وأعني بذلك أن في مجتمعنا الحديث، أصبح من الممكن أن يشارك أناس عاديون غير فاسدين وغير متحاملين، وبكل إخلاص وإتقان، في تدمير فئة مستهدفة من البشر. كما أن مشاركتهم لا تستدعي أي مبادئ أخلاقية أو أي معتقدات أخرى، بل إنها تتطلب محوها واستبعادها تمامًا.

هذا هو أهم درس من دروس الهولوكوست نحن بحاجة إلى تعلمه وحفظه جيدًا. ولئن كان جورج أورويل محقًا في قوله إن من يتحكم في الماضي يتحكم في المستقبل، فمن الواجب علينا، من أجل هذا المستقبل، ألا نسمح

لمن يتحكمون في الحاضر باستغلال الماضي لتحويل المستقبل إلى مكان موحش لا يرحب بالبشرية.

---

(242) Albert Camus, *The Rebel,* Trans. Anthony Bower (London: Penguin Books, 1971), pp. 11 - 12 (original published 1951 under the .(title *L'Homme révolté*

(243) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Basic Writings of Nietzsche*, Translated and edited, with commentaries by Walter Kaufmann, A Modern Library Giant; G80. Modern Library of the World's Best .Books (New York: Modern Library, 1968), p. 476

(244) يُنظر:

Roberto Toscano, «The Face of the Other: Ethics and Intergroup Conflict,» in: Eugene Weiner (ed.), *The Handbook of Interethnic Coexistence*, Foreword by Alan B. Slifka (New York: Continuum, .1998), pp. 63 - 81

(245) Jock Young, «Essentializing the Other: Demonization and the Creation of Monstrosity,» in: Jock Young, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime, and Difference in Late Modernity* (London; .(Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 1999

(246) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals* (Cambridge, UK: Polity .(Press, 1987

(247) يُنظر على سبيل المثل:

Ulrich Beck, «What Comes after Postmodernity?: The Conflict of Two Modernities,» in: Ulrich Beck, *Democracy without Enemies*, Translated by Mark Ritter (Cambridge, UK: Polity Press; Malden, .MA: Blackwell Publishers, 1998), pp. 19 - 31

(248) E. M. Cioran, *A Short History of Decay,* Trans. Richard .Howard (London: Quartet Books, 1990), p. 71

(249) قالت الفيلسوفة والمثقفة اليهودية جيليان روز (Gillian Rose) في آخر محاضرة عامة لها قبل وفاتها والمدوّنة في:

Bryan Cheyette and Laura Marcus (eds.), *Modernity, Culture, and* .(*'the Jew'* (Cambridge: Polity Press, 1998

التلمود تهكمي - بل هو أكثر النصوص الساخرة تهكمًا في الأدب العالمي - فلا يوجد إنسان يمكن أن ينقذ العالم. تكلمت روز عن «القسوة الناجمة عن إنقاذ شخص واحد أو ألف شخص» وقالت إنه بينما دان النص الأصلي في كتاب *Schlinder's Ark* لكينيالي (Keneally) بوضوح لاأخلاقية ذلك في هذا السياق، احتفى فيلم سبيلبرغ *Schindler's List* بذلك وجعله النقطة المحورية.

(250) Elias Canetti, *Crowds and Power*, Translated from the German by Carol Stewart (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 290 - 293 and .544

(251) Luc Boltanski, *Distant Suffering: Morality, Media, and Politics*, Translated by Graham Burchell, Cambridge Cultural Social Studies (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, .1999), p. 192

(252) Ariella Azoulay and Adi Ophir, «100 Years of Zionism: 50 Years of a Jewish State,» *Tikkun*, vol. 13, no. 2 (March - April 1998), .pp. 68 - 71

(253) Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi - Occupied Poland* (New York: Oxford .(University Press, 1986

(254) Frank Chalk and Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies* (New Haven: Yale University .Press, 1990), p. 23

(255) Norman G. Finkelstein and Ruth Bettina Birn, *A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth* (New York: Henry .(Holt, 1998

(256) الهدف المعلن لرابطة مكافحة التشهير (Anti - Defamation League) هو مقاومة العنصرية والتمييز ضد اليهود وإسرائيل، وهي بذلك لا تفرق بين معاداة اليهود ومعاداة الصهيونية، وتشن حملات ضد كل من ينتقد إسرائيل. وعربيًا، «نجحت» هذه المنظمة في إغلاق مركز زايد للتنسيق والمتابعة في دولة الإمارات والتابع لجامعة الدول

العربية بعد أن اتهمته بالترويج لأفكار ومناقشات معادية لليهود وإسرائيل. وكان من إصدارات هذا المركز ترجمة عربية لكتاب **الأدب الصهيوني وصناعة الهولوكوست** للكاتب الإسرائيلي بن عامي فاينغولد. (المترجمان)

(257) .Quoted in: *New York Times*, 10/1/1998

(258) Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Knopf, 1996), pp. 416, 279 .and 269

(259) *Haaretz,* 15/5/1998. See: Dominique Vidal, «Nouvelles polémiques autour d'un livre sur la Shoah: De «Mein Kampf» à .Auschwitz,» *Le Monde diplomatique* (Août 1998), p. 58

(260) Christopher R. Browning [et al.], «Victim Testimony. A .(Debate,» *Tikkun,* vol. 14, no. 1 (January - February 1999

(261) Robert Johnson, *Death Work: A Study of the Modern Execution Process*, Contemporary Issues in Crime and Justice Series, 2nd ed. (Belmont, CA: West/Wadsworth, 1998), and Nils Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?* (London; .(New York: Routledge, 1993

(262) Stephen Trombley, *The Execution Protocol: Inside America's* .(*Capital Punishment Industry* (New York: Anchor Books, 1993

(263) Götz Aly and Susanne Heim, *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung* .((Hamburg: Hoffmann and Campe, 1991

(264) Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée: Essai sur Auschwitz et les* .(*intellectuels*, Passages (Paris: Les Ed. du Cerf, 1997

(265) Giorgio Agamben, *Homo sacer, I: Le Pouvoir souverain et la vie nue*, trad. de l'italien par Marilène Raiola, l'ordre philosophique .((Paris: Ed. du Seuil, 1997

المراجع

مراجع مقدمة الترجمة العربية

1 - العربية

باومان، زيجمونت. **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**. ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

فرويد، سيغموند. **قلق في الحضارة**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 4. بيروت: دار الطليعة، 1996.

2 - الأجنبية

Adler, Jacques. *The Jews of Paris and the Final Solution: Communal Response and Internal Conflicts, 1940 - 1944*. Studies in Jewish History. New York: Oxford University Press, 1987.

Agamben, Giorgio. *Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller - Roazen. Homo Sacer; 1. Meridian. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.

Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Introduction by Amos Elon. Penguin Classics. New York: Penguin Books, 2006.

______. *Origins of Totalitarianism*. London: Allen and Unwin, 1962.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Cambride: Polity Press, 1991.

Benjamin, Walter. «On the Concept of History.» In: Benjamin, Walter. *Selected Writings, vol. 4: 1938 - 1940*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2003.

Drabinski, John E. *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

Feingold, Henry L. «How Unique Is the Holocaust?.» In: Grobman, Alex and Daniel Landes (eds.). *Genocide, Critical Issues of the*

Holocaust: A Companion to the Film, Genocide. Los Angeles, Calif.: .Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, 1983

Hilberg, Raul. «Significance of the Holocaust.» In: Friedlander, Henry and Sybil Milton (eds.). *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers*. Millwood, NY: .Kraus International Publications, 1980

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, .1988

Kelman, Herbert G. «Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers.» *Journal of .Social Issues*. vol. 29, no. 4 (Fall 1973), pp. 25 - 61

Kren, George M. and Leon Rappoport. *The Holocaust and the Crisis .of Human Behavior*. New York: Holmes and Meier, 1980

Kuper, Leo. *Genocide: Its Political Use in the 20th Century.* New .Haven: Yale University Press, 1981

Lyotard, Jean - François. *Political Writings*. London: UCL Press, .1993

Milgram, Stanley. *The Individual in a Social World: Essays and Experiments*. Addison - Wesley Series in Social Psychology. Reading, .Mass.: Addison - Wesley Pub. Co., 1971

Mommsen, Hans. «Anti - Jewish Politics and the Implementation of the Holocaust.» In: Bull, Hedley (ed.). *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures*. Oxford: Clarendon .Press; New York: Oxford University Press, 1986

Sabini, John R. and Maury Silver. «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust.» In: Dimsdale, Joel E. (ed.). *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*. Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., .1980

مراجع الكتاب

Adler, Jacques. *The Jews of Paris and the Final Solution: Communal Response and Internal Conflicts, 1940 - 1944*. Studies in Jewish .History. New York: Oxford University Press, 1987

Agamben, Giorgio. *Homo sacer, I: Le Pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. de l'italien par Marilène Raiola. L'Ordre philosophique. .Paris: Ed. du Seuil, 1997

Aly, Götz and Susanne Heim. *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*. .Hamburg: Hoffmann and Campe, 1991

Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of* .*Evil*. Rev. and enl. ed. New York: Viking Press, 1964

.*Origins of Totalitarianism*. London: Allen and Unwin, 1962 .______

Azoulay, Ariella and Adi Ophir. «100 Years of Zionism: 50 Years of a Jewish State.» *Tikkun*. vol. 13, no. 2 (March - April 1998), pp. 68 - .71

Balfour, Michael. *Withstanding Hitler in Germany, 1933 - 45*. .London; New York: Routledge, 1988

Bauman, Zygmunt. «Exit Visas and Entry Tickets: Paradoxes of .Jewish Assimilation.» *Telos*. no. 77 (Fall 1988), pp. 45 - 77

Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - .______ .*Modernity, and Intellectuals*. Cambridge, UK: Polity Press, 1987

Beck, Ulrich. «What Comes after Postmodernity?: The Conflict of Two Modernities.» In: Beck, Ulrich. *Democracy without Enemies*. Translated by Mark Ritter. Cambridge, UK: Polity Press; Malden, .MA: Blackwell Publishers, 1998

Beyerchen, Alan. «The Physical Sciences.» In: Friedlander, Henry and Sybil Milton (eds.). *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers*. Millwood, NY: Kraus International .Publications, 1980

Beyme, Klaus von. *Special Issue on Right Wing Extremism in Western* .*Europe*. West European Politics; 11,2. London: Frank Cass, 1988

Biale, David. *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York: .Schocken Books, 1986

Boltanski, Luc. *Distant Suffering: Morality, Media, and Politics*. Translated by Graham Burchell. Cambridge Cultural Social Studies. .Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999

Broszat, Martin. «The Third Reich and the German People.» In: Bull, Hedley (ed.). *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford .University Press, 1986

Browning, Christopher R. *Fateful Months: Essays on the Emergence* .*of the Final Solution*. New York: Holmes and Meier, 1985

The German Bureaucracy and the Holocaust.» In:» .______ Grobman, Alex and Daniel Landes (eds.). *Genocide, Critical Issues of the Holocaust: A Companion to the Film, Genocide*. Los Angeles, Calif.: Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, .1983

The Government Experts.» In: Friedlander, Henry and Sybil» .______ Milton (eds.). *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers*. Millwood, NY: Kraus International .Publications, 1980

et al.]. «Victim Testimony. A Debate.» *Tikkun*. vol. 14, no. 1] ______ .((January - February 1999

Camus, Albert. *The Rebel.* Trans. Anthony Bower. London: Penguin .Books, 1971

Canetti, Elias. *Crowds and Power*. Translated from the German by .Carol Stewart. Harmondsworth: Penguin, 1973

Caputo, Philip. *A Rumor of War*. New York: Holt, Rinehart and .Winston, 1977

Chalk, Frank and Kurt Jonassohn. *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*. New Haven: Yale University .Press, 1990

Charny, Israel W. *How Can We Commit the Unthinkable?: Genocide, the Human Cancer*. In collaboration with Chanan Rapaport; Foreword .by Elie Wiesel. Boulder, Colo.: Westview Press, 1982

Cheyette, Bryan and Laura Marcus (eds.). *Modernity, Culture, and .'the Jew'*. Cambridge: Polity Press, 1998

Christie, Nils. *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western .Style?*. London; New York: Routledge, 1993

Christie, Richard. «Authoritarianism Re - Examined.» In: Christie, Richard and Marie Jahoda (eds.). *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»*. Continuities in Social Research. .Glencoe, Ill.: Free Press, 1954

Cioran, E. M. *A Short History of Decay.* Trans. Richard Howard. .London: Quartet Books, 1990

Cohn, Norman. *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World - Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. London: Eyre .and Spottiswoode, 1967

Colodner, Solomon. *Jewish Education in Germany under the Nazis*. .New York: Jewish Education Committee Press, 1964

Darré, R. W. «Marriage Laws and the Principles of Breeding (1930).» In: *Nazi Ideology before 1933: A Documentation*. Introduced and translated by Barbara Miller Lane and Leila J. Rupp. Manchester: .Manchester University Press, 1978

Dawidowicz, Lucy S. *The Holocaust and the Historians*. Cambridge, .Mass.: Harvard University Press, 1981

Dench, Geoff. *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence*. Reports of the Institute of Community Studies. London; .New York: Routledge and Kegan Paul, 1986

Dobroszycki, Lucjan. «Jewish Elites under German Rule.» In: Friedlander, Henry and Sybil Milton (eds.). *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers*. Millwood, NY: .Kraus International Publications, 1980

Le Dossier Eichmann et la solution finale de la question juive. Préfaces de François de Menthon et Robert M. W. Kempner; .Introduction de Joseph Billig. Paris: Buchet - Chastel, Corrêa, 1960

Eckart, Dietrich. *Dietrich Eckart, ein Vermächtnis*. Hrsg. und .eingeleitet von Alfred Rosenberg. München: F. Eher Nachf., 1928

Edelman, Marek. *Getto walczy: Udział Bundu w obronie getta .warszawskiego*. Warszawa: Nakładem C. K. «Bundu», 1945

Elias, Norbert. *State Formation and Civilization*. Translated by Edmund Jephcott with some notes and revisions by the author. .Civilizing Process; v. 2. Oxford: B. Blackwell, 1982

Ellul, Jacques. *The Technological System*. Translated from the French .by Joachim Neugroschel. New York: Continuum, 1980

Engel, David. *In the Shadow of Auschwitz: The Polish Government - in - Exile and the Jews, 1939 - 1942*. Chapel Hill: University of North .Carolina Press, 1987

Etzioni, Amitai A. «A Model of Significant Research.» *International .Journal of Psychiatry*. vol. 6 (1968), pp. 279 - 280

Excerpts from *The Diary of Joseph Goebbels*.» In: Dimsdale, Joel E.» (ed.). *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi .Holocaust*. Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980

Fein, Helen. *Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization during the Holocaust*. New York: Free Press, .1979

Feingold, Henry L. «How Unique Is the Holocaust?.» In: Grobman, Alex and Daniel Landes (eds.). *Genocide, Critical Issues of the Holocaust: A Companion to the Film, Genocide*. Los Angeles, Calif.: .Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, 1983

Fest, Joachim C. *The Face of the Third Reich*. Tans. Michael Bullock. .Harmondsworth: Penguin, 1985

Finkelstein, Norman G. and Ruth Bettina Birn. *A Nation on Trial: The .Goldhagen Thesis and Historical Truth*. New York: Henry Holt, 1998

Fleming, Gerald. *Hitler and the Final Solution*. Oxford: Oxford .University Press, 1986

The French Right (from de Maistre to Maurras). Edited and introduced by J. S. McClelland; Translation of Mauras by John Frears. Roots of the Right: Readings in Fascist, Racist and Elitist .Ideology. London: Cape, 1970

From Max Weber: Essays in Sociology. Translated, edited, with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge .and Kegan Paul, 1970

Fuchs, Gérard. *Ils resteront: Le Défi de l'immigration*. Mouvement. .Paris: Syros, 1987

Girard, Patrick. «Historical Foundations of Anti - Semitism.» In: Dimsdale, Joel E. (ed.). *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*. Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., .1980

Goldhagen, Daniel. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans .and the Holocaust*. New York: Knopf, 1996

Gordon, Sarah Ann. *Hitler, Germans, and the «Jewish Question»*. .Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984

Gray, Colin S. *The Soviet - American Arms Race*. Saxon House Studies. Farnborough, Hants.: Saxon House; Lexington, Mass.: .Lexington Books, 1976

Gross, Walter. «National Socialist Racial Thought.» In: *Germany Speaks*. By 21 leading members of party and state; with a preface by .Joachim von Ribbentrop. London: T. Butterworth, ltd., 1938

Grunberger, Richard. *A Social History of the Third Reich*. London: .Weidenfeld and Nicolson, 1971

Gütt, Arthur. «Population Policy.» In: *Germany Speaks*. By 21 leading members of party and state; with a preface by Joachim von .Ribbentrop. London: T. Butterworth, ltd., 1938

Haney, Craig, Curtis Banks and Philip G. Zimbardo. «Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison.» *International Journal of .Criminology and Penology.* vol. 1 (1973), pp. 69 - 97

Hilberg, Raul. *The Destruction of the European Jews*, 3 vols. New .York: Holmes Meier, 1983; 1985

Hilberg, Raul. *The Destruction of the European Jews*. vol. 3. New .York: Holmes and Meier, 1987

Hilberg, Raul. «Significance of the Holocaust.» In: Friedlander, Henry and Sybil Milton (eds.). *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers*. Millwood, NY: .Kraus International Publications, 1980

.Hitler, Adolf. *Hitler's Secret Book*. London: Grove Press, 1964

Hughes, Everett C. «Good People and Dirty Work.» *Social Problems.* .vol. 10, no. 1 (Summer 1962), pp. 3 - 11

Jäckel, Eberhard. *Hitler in History*. Hanover, NH: University Press of .New England, 1964

.(*Jewish Quarterly*. mo. 2 (1988

Johnson, Robert. *Death Work: A Study of the Modern Execution Process*. Contemporary Issues in Crime and Justice Series. 2nd ed. .Belmont, CA: West/Wadsworth, 1998

Jouve, Pierre et Ali Magoudi. *Les Dits et les non - dits de Jean - Marie Le Pen: Enquêtes et psychanalyse*. Enquêtes. Paris: La .Découverte, 1988

Katz, Jacob. *From Prejudice to Destruction: Anti - Semitism, 1700 - .1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980

Kelman, Herbert G. «Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers.» *Journal of .Social Issues*. vol. 29, no. 4 (Fall 1973), pp. 25 - 61

Kershaw, Ian. *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich, Bavaria 1933 - 1945*. Oxford: Clarendon Press; New York: .Oxford University Press, 1983

.Koestler, Arthur. *Janus: A Summing Up*. London: Hutchinson, 1978

Kren, George M. and Leon Rappoport. *The Holocaust and the Crisis .of Human Behavior*. New York: Holmes and Meier, 1980

Kuper, Leo. *Genocide: Its Political Use in the 20th Century.* New .Haven: Yale University Press, 1981

Lachs, John. *Responsibility and the Individual in Modern Society*. .Brighton, Sussex: Harvester Press, 1981

Laqueur, Walter. *A History of Zionism*. New York: Holt, Rinehart and .Winston, 1972

The Terrible Secret: Suppression of the Truth about Hitler's .______ *«Final Solution»*. Harmondsworth, England; New York: Penguin .Books, 1980

Legters, Lyman H. (ed.). *Western Society after the Holocaust*. A .Westview Replica Edition. Boulder, Colo.: Westview Press, 1983

Lévinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Conversations with Philippe Nemo; Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne .University Press, 1982

Littell, Franklin H. «The Credibility Crisis of the Modern University.» In: Friedlander, Henry and Sybil Milton (eds.). *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose .Papers*. Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980

Fundamentals in Holocaust Studies.» *Annals of the*» .______ *American Academy of Political and Social Science*. vol. 450, no. 1:

Reflections on the Holocaust: Historical, Philosophical, and .Educational Dimensions (July 1980), pp. 213–217

Lorenz, Konrad. *On Aggression*. Translated by Marjorie Kerr Wilson. A Harvest Book; HB 291. New York: Harcourt Brace Jovanovich, .1977

Marcus, Joseph. *Social and Political History of the Jews in Poland, 1919 - 1939*. Studies in the Social Sciences. Berlin; New York: .Mouton Publishers, 1983

Marrus, Michael R. *The Holocaust in History*. Tauber Institute for the Study of European Jewry Series; 7. Hanover, NH: University Press of .New England, 1987

Is there a New Antisemitism?.» In: Curtis, Michael (ed.).» .______ *Antisemitism in the Contemporary World*. Boulder: Westview Press, .1986

Marsh, Peter. *Aggro: The Illusion of Violence*. With a foreword by .Desmond Morris. London: J. M. Dent, 1978

Martin, Bernd. «Antisemitism before and after Holocaust.» In: Oxaal, Ivar, Michael Pollak and Gerhard Botz (eds.). *Jews, Antisemitism, and Culture in Vienna*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, .1987

Memmi, Albert. *Le Racisme: Description, définition, traitement*. .Collection Idées; 461. Sciences humaines. Paris: Gallimard, 1982

Mendelsohn, Ezra. *The Jews of East Central Europe between the .World Wars*. Bloomington: Indiana University Press, 1983

.(*Menorah Review.* no. 4 (Summer 1985

Milgram, Stanley. *The Individual in a Social World: Essays and Experiments*. Addison - Wesley Series in Social Psychology. Reading, .Mass.: Addison - Wesley Pub. Co., 1971

Obedience to Authority: An Experimental View. London: .______ .Tavistock, 1974

Mommsen, Hans. «Anti - Jewish Politics and the Implications of the Holocaust.» In: Bull, Hedley (ed.). *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures*. Oxford: Clarendon Press; .New York: Oxford University Press, 1986

Mosse, George L. *Nazi Culture: A Documentary History*. New York: .Schocken Books, 1981

Toward the Final Solution: A History of European Racism. .______ .London: J. M. Dent and Son, 1978

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Basic Writings of Nietzsche*. Translated and edited, with commentaries by Walter Kaufmann. A Modern Library Giant; G80. Modern Library of the World's Best Books. New .York: Modern Library, 1968

Niewyk, Donald L. *The Jews in Weimar Germany*. Manchester: .Manchester University Press, 1980

Poliakoff, Leon. *The History of Antisemitism*. Oxford: Oxford .University Press, 1985

Proctor, Robert. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*. .Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988

Pulzer, Peter G. J. *The Rise of Political Anti - Semitism in Germany and Austria*. New Dimensions in History: Essays in Comparative .History. New York: Wiley, 1964

Rosenberg, Alfred. *Selected Writings*. Edited and introduced by Robert Pois. Roots of the Right: Readings in Fascist, Racist and .Elitist Ideology. London: Cape, 1970

Roth, John K. «Holocaust Business: Some Reflections on Arbeit Macht Frei.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. vol. 450, no. 1: *Reflections on the Holocaust: Historical, .Philosophical, and Educational Dimensions* (July 1980), pp. 68 - 82

Rubenstein, Richard L. *The Cunning of History: Mass Death and the American Future*. Harper Colophon Books; CN 597. New York: .Harper and Row, 1978

and John K. Roth. *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and its Legacy*. San Francisco: SCM Press, 1987.

Rubinstein, W. D. *The Left, the Right, and the Jews*. London: Croom Helm, 1982.

Sabini, John R. and Maury Silver. «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust.» In: Dimsdale, Joel E. (ed.). *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*. Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980.

Schleunes, Karl A. *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy toward German Jews, 1933 - 1939*. Urbana: University of Illinois Press, 1970.

Schutz, Alfred. «Sartre's Theory of the Alter Ego.» In: Schutz, Alfred. *Collected Papers*. vol. I: *The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Seifert, Hermann Erich. *Der Jude an der Ostgrenze*. Schriftenreihe der NSDAP. Gruppe VII, Der osten Europas; Bd. 3. Berlin: Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., 1940.

Showalter, Dennis E. *Little Man, What Now?: Der Stürmer in the Weimar Republic*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1982.

Steiner, John M. «The SS Yesterday and Today: A Sociopsychological View.» In: Dimsdale, Joel E. (ed.). *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*. Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980.

Steinert, Marlis G. *Hitler's War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War*. Edited and translated by Thomas E. J. de Witt. Athens: Ohio University Press, 1977.

Stillman, Edmund O. and William Pfaff. *The Politics of Hysteria: The Sources of Twentieth - Century Conflict*. New York: Harper and Row, 1964.

Stokes, Lawrence D. «The German People and the Destruction of the European Jews.» *Central European History*. vol. 6, no. 2 (June 1973), .pp. 167 - 191

.(Strzelano w tyl glowy.» *Konfrontacje* (November 1988»

Szlengel, Władysław. *Co czytałem umarłym: Wiersze getta warszawskiego*. Zebrała i opracowała Irena Maciejewska. Warszawa: .Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979

Taguieff, Pierre - André. *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et .ses doubles*. Armillaire; 14. Paris: La Découverte, 1988

Tec, Nechama. *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi - Occupied Poland*. New York: Oxford University Press, .1986

Toscano, Roberto. «The Face of the Other: Ethics and Intergroup Conflict.» In: Weiner, Eugene (ed.). *The Handbook of Interethnic Coexistence*. Foreword by Alan B. Slifka. New York: Continuum, .1998

Traverso, Enzo. *L'Histoire déchirée: Essai sur Auschwitz et les .intellectuels*. Passages. Paris: Les Ed. du Cerf, 1997

Trevor - Roper, H. R. *Hitler's Table Talk, 1941 - 1944*. London: .Weidenfeld and Nicholson, 1953

Trombley, Stephen. *The Execution Protocol: Inside America's Capital .Punishment Industry*. New York: Anchor Books, 1993

Trunk, Isaiah. *Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and .Individual Behavior in Extremis*. New York: Stein and Day, 1979

Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi .______ *.Occupation*. Introd. by Jacob Robinson. New York: Macmillan, 1972

Tyrowicz, Stanisław. *Światło wiedzy zdeprawowanej; idee niemieckiej .socjologii i filozofii (1933 - 1945)*. Poznań: Instytut Zachodni, 1970

Vidal, Dominique. «Nouvelles polémiques autour d'un livre sur la Shoah: De «Mein Kampf» à Auschwitz.» *Le Monde diplomatique*

.((Août 1998

Walther, Andreas. *Neue Wege zur Grossstadtsanierung*. Stuttgart: .Kohlhammer, 1936

Weinreich, Max. *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*. YIVO English Translation Series. New York: Yiddish Scientific Institute - YIVO, .1946

Weizenbaum, Joseph. *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. San Francisco: W. H. Freeman, 1976.

Wolfe, Robert. «Putative Threat to National Security as a Nuremberg Defense for Genocide.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. vol. 450, no. 1: *Reflections on the Holocaust: Historical, Philosophical, and Educational Dimensions* (July 1980), .pp. 46 - 67

Young, Jock. «Essentializing the Other: Demonization and the Creation of Monstrosity.» In: Young, Jock. *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime, and Difference in Late Modernity*. London; .Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 1999

Żuk, Anna. «A Mobile Class. The Subjective Element in the Social Perception of Jews: The Example of Eighteenth - Century Poland.» .(*Polin: A Journal of Polish - Jewish Studies*. vol. 2 (1987